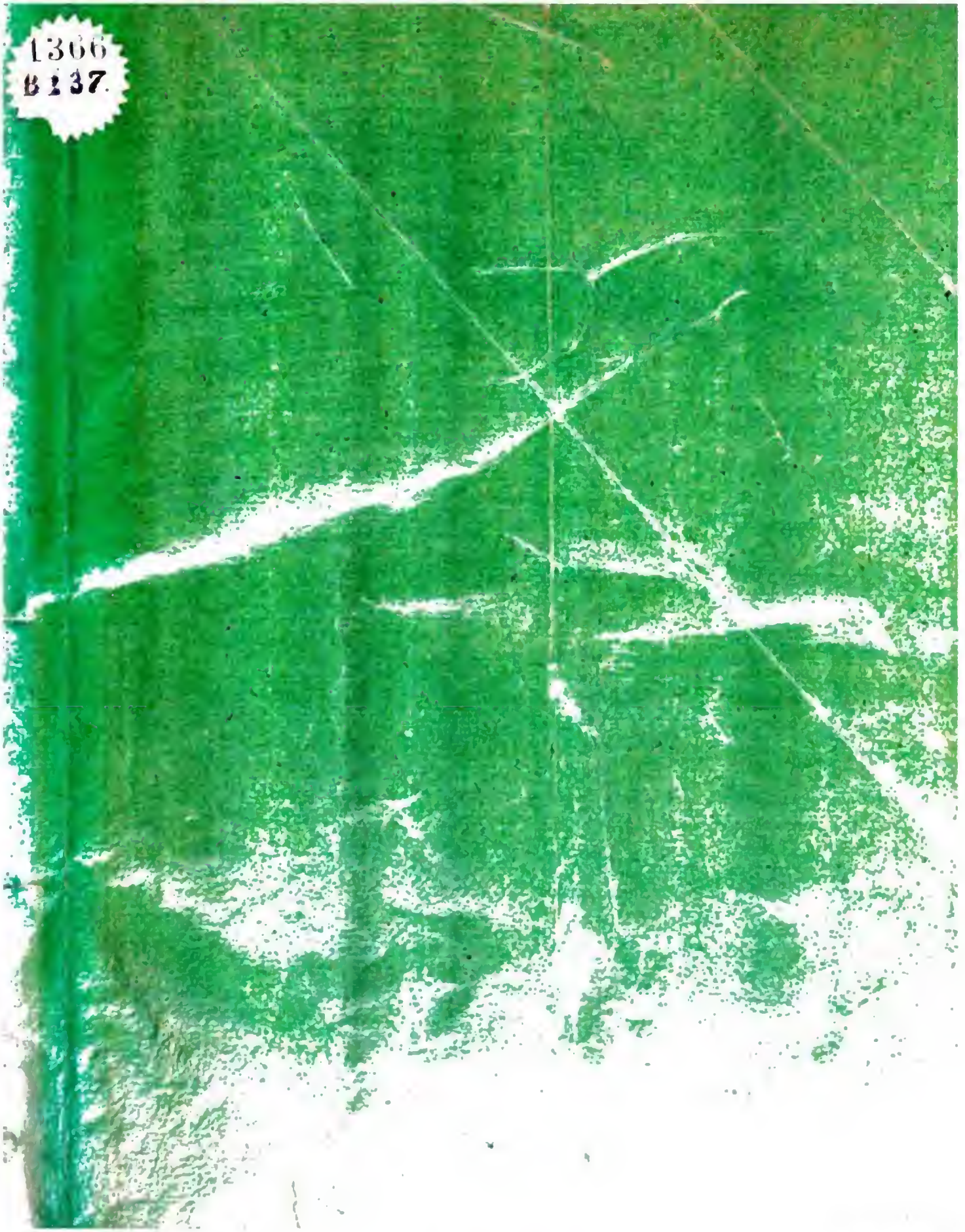
1366

B

37

1366
B137.



Digitized by Google

Digitized by Google

Der

Begriff der Seele

mit Rückſicht auf Ariſtoteles.

Ein Verſuch

von

Johann Heinrich Deinhardt,

Oberlehrer am Gymnaſium zu Wittenberg.

KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1840.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die nachfolgende Abhandlung über den Begriff der Seele ist aus einem Theile der psychologischen Vorträge erwachsen, die ich als Vorbereitung zum philosophischen Studium auf dem hiesigen Gymnasium zu halten hatte. Gewiß wird man ihr auch diesen ihren Ursprung hinlänglich ansehn, indem die Erläuterung abstracter Begriffe durch Beispiele, das Hervorheben allgemeiner Gedanken aus dem Unterrichtsstoffe, der einem durch das Gymnasium Gebildeten zu Gebote steht, ferner auch die Rücksicht auf den Sprachgebrauch und überhaupt die ganze etwas umständliche und noch die Vorstellung ansprechende Form der Darstellung von selbst mehr auf einen allgemein wissenschaftlichen und pädagogischen, als rein philosophischen Zweck hindeuten werden. Indeß liegt gerade in dieser Behandlungsweise der Sache der hauptsächlichste Grund, durch welchen ich mich veranlaßt gefunden habe, diesen Versuch nicht blos als Programm erscheinen zu lassen, sondern auch auf dem Wege des Buchhandels dem öffentlichen Urtheile zu übergeben. Ich wünschte nämlich durch denselben einen practischen Beleg davon zu geben, daß sich Begriffe der Psychologie — und dasselbe gilt von der Logik — für solche, die eine allgemein wissenschaftliche Bildung besitzen, klar, gründlich und anregend entwickeln lassen in einer Form, welche, ohne selbst rein philosophisch zu seyn, doch für die Philosophie das Bedürfniß weckt und die Fassungsgabe ausbildet. Von dieser Möglichkeit hängt die Möglichkeit und Berechtigung der philosophischen Propädeutik auf Gymnasien ab, die noch immer ein Gegenstand des Streites und Zweifels ist. Da ich selbst von der Zweckmäßigkeit, ja Nothwendigkeit dieses Unterrichts, wenn er nur in der rechten Form gegeben wird, überzeugt bin und überdieß auch meine Schrift über den Gymnasialunterricht von dieser Seite eine Ergänzung bedurfte, so versuchte ich vor einiger Zeit eine kurze Darstellung seines Zwecks, Inhalts und seiner Methode. *) Dieser Versuch hat von mehren Seiten Berücksichtigung gefunden.

Unter Anderem hat mein Aufsatz auch dem Herrn Professor Benecke in Berlin die Veranlassung gegeben, seine Ansichten über oder vielmehr Einwürfe gegen den philosophischen Unterricht auf Gymnasien, die er schon in seiner Erziehungs- und Unterrichtslehre der Hauptsache nach ausgesprochen hatte, ausführlicher zu wiederholen. **) So erfreulich es mir nun auch gewesen ist, daß meiner kleinen Arbeit von einem Manne, dessen fruchtbare Thätigkeit und vielfachen Verdienste um die Pädagogik ich hochachte, eine so umständliche Berücksichtigung erfahren hat, so sehr muß ich bedauern, daß ich seine Einwürfe so wenig begründet finden kann. Alle pädagogischen Grundsätze, die Herr Professor Benecke bei dieser Gelegenheit ausspricht, wie: daß man nicht durch eine Scheinbefriedigung die regen Triebe abstumpfen, daß man nichts eher treiben solle, als bis man es ordentlich treiben könne, daß man nicht durch ein ungenügendes Vorkosten die Empfänglichkeit verstimmen dürfe; solche und ähn-

*) In der Centralbibliothek für Pädagogik von Brzoska Juniheft 1839.

**) Ebendas. Septemberheft 1839.

Digitized by Google

liche Maximen sind für sich ganz richtig und wahr, so richtig und wahr, daß sie sich von selbst verstehn, — sind aber in dem concreten Falle keineswegs außer Acht gelassen. Die Hauptsache und das einzig Wesentliche in dieser Untersuchung, nämlich den bestimmten Unterschied zwischen der philosophischen Propädeutik und der eigentlichen Philosophie, dessen Darstellung die Hauptaufgabe meines Aufsatzes war, erkennt Herr Professor Benecke entweder gar nicht an oder beachtet ihn nicht und eben so wenig hat er darauf Rücksicht genommen, daß die philosophische Propädeutik nichts weniger als ein isolirt stehendes Abstractum ist, sondern ein Resultat des gesammten Gymnasialunterrichts und aus allen Lehrgegenständen ohne Ausnahme herausgezogen wird. Hätte er dieses beachtet, was ich doch ausführlich auseinander gesetzt habe, so hätte er nicht von der dogmatischen Abgeschlossenheit und dergleichen und am wenigsten davon reden können, daß die phil. Propädeutik unter lauter heterogenen Unterrichtsgegenständen stehe und ohne daß anderweitig dafür vorgearbeitet wäre. Die philosophische Propädeutik, wie ich sie verstehe, ist vielmehr das Allgemeine aus allen besonderen Unterrichtsgegenständen, die allgemeine Idee, die in der Gesammtheit der Unterrichtsmittel wirksam war, das ideale Product aller Unterrichtsmittel und als solches das reine Gegentheil von der leblosen Abstraction, die Herr Prof. Benecke ihr schuld geben möchte. Sie hat ihren eigenen Begriff in sich, der sie zu einem organischen Bestandtheile und Resultate des gesammten Gymnasialunterrichts und zu einer wirksamen Vorbereitung zum philosophischen Studium der Universität macht, ohne doch im Geringsten vorschnell in das letztere einzugreifen. Sie ist eben so wenig noch reine Philosophie, als die Naturwissenschaft, die aus den einzelnen Erscheinungen das Allgemeine hervorhebt, Naturphilosophie, oder die Religionslehre in der ersten Classe, die den innern Zusammenhang des christlichen Glaubens zum Bewußtseyn zu bringen hat, schon Dogmatik oder Religionsphilosophie ist. In der That hat auch die philosophische Propädeutik fast immer in den Gelehrtenschulen eine Stelle gehabt, nur hat sie ihre Form nach dem Standpunkte der jedesmaligen Philosophie immer modificirt; sie läuft eben so neben der Philosophie her, wie die politische Geographie neben der Geschichte. Daher ist es auch gekommen, daß sie im ersten Viertel dieses Jahrhunderts aus den Gymnasien fast ganz verschwand, weil die Entwicklung der Philosophie von einem Principe zum andern in so raschem Fluge vor sich ging, daß die entsprechende philosophische Propädeutik nicht zu einer festen und bleibenden Gestalt kommen konnte. Erst seitdem in Hegels unsterblichen Werken die Philosophie eine sichere methodische Ausbildung erreicht hat, seitdem ist es auch erst möglich, die philosophische Propädeutik in einer sichern und bleibenden Gestalt zu verarbeiten. Und es wird gewiß nicht fehlen, daß nun auch bald ein zweckmäßiges Lehrbuch bearbeitet werden wird, was mir in dieser Hinsicht jetzt das größte Bedürfniß zu seyn scheint. Bis dahin ist es gewiß als ein guter Nothbehelf anzusehn, an die elementa logices Aristotelicae von Trendelenburg, denen in einer zweiten Auflage eine ähnliche Sammlung von psychologischen Stellen hinzugefügt werden könnte, die nöthigen Entwicklungen anzuknüpfen. — Was die folgende Abhandlung betrifft, auf die ich schließlich noch einmal zurückkomme, so betrachte ich sie besonders in ihren beiden ersten Abschnitten als einen Versuch von einer Form der Darstellung, wie sie der Unterrichtsform der philosophischen Propädeutik verwandt ist. In diesem Sinne bitte ich Sachkundige sie zu beachten und wohlwollend zu beurtheilen.

Wittenberg den 2. Februar 1840.

Digitized by Google

A. Vom Begriffe der Seele im Allgemeinen.

Wenn wir den Begriff einer Sache suchen, so suchen wir diejenige Bestimmung derselben, durch welche sie das ist, was sie ist, ohne welche sie also aufhört zu seyn, was sie ist, mit welcher sie steht und fällt. Da der Begriff die Sache durch und durch zu dem macht, was sie ist und wird und irgend werden kann, so kommt er der Sache immer zu, d. h. in allen Formen, die sie annehmen mag, in allen Verhältnissen, in die sie eintritt, unter allen Umständen, unter welchen sie zur Erscheinung kommt, auf allen Entwicklungsstufen, die sie durchläuft. Jede Sache hat in sich eine Menge von besondern Bestimmungen und Unterschieden, ihr Begriff aber ist das Allgemeine, welches alles Besondere umfaßt und durchdringt, er ist das Eine und Gleiche, was sich in allen noch so mannigfaltigen Unterschieden erhält, das Bleibende im Wechsel, das ewig Unveränderliche in der Veränderung. Daß der Begriff dieses ist, nämlich das die Existenz der Sache begründende Wesen, das im Besonderen lebendige Allgemeine oder das in allen Unterschieden unveränderlich Eine und Gleiche — das kann man sich an jedem Beispiele wenigstens erläutern und zum Bewußtseyn bringen, wenn man es nicht aus der Logik, die nichts anderes ist als die Entwicklung und Erkenntniß von der Natur des Begriffs, voraussetzen will oder kann. Was die Pflanze zur Pflanze macht, diejenige Bestimmung, ohne die sie aufhört, Pflanze zu seyn, ist die Reproduction d. h. Wachsthum und Fortpflanzung. Die Reproduction ist das in allem Besonderen lebendige Allgemeine, das Eine und sich selbst unwandelbar Gleiche in allen Unterschieden, also in dem eben bezeichneten Sinne des Worts der Begriff der Pflanze. In dieser Bestimmung der Reproduction sind alle Pflanzen sich gleich, in dieser Bestimmung ist jede einzelne Pflanze auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen sich gleich. Die Pflanzen unterscheiden sich sonst aufs Mannigfaltigste; einige haben Holz, andere nicht; die einen dauern eine Reihe von Jahren aus, die andern beschließen ihren Kreislauf mit einem Jahre; einige sprossen blos, andere und bei weitem die meisten blühen und tragen Früchte; einige entwickeln sich ringförmig von einem innern gemeinschaftlichen Mittelpunkte nach außen, andere wachsen einseitig von unten nach oben; einige bedürfen zu ihrem Gedeihen einer großen Wärme, andere können nur in kalten Ländern und auf hohen Gebirgen existiren; — aber was in allen diesen und andern Unterschieden und Gegensätzen sich gleichbleibt und was keiner Pflanze fehlt und fehlen kann, das ist die Reproduction. Ein Wesen, das nicht wüchse und sich nicht fortpflanzte, wäre ein Stein oder sonst etwas, aber eine Pflanze wäre es nicht, daher ist die Reproduction das in allen Pflanzen gegenwärtige Allgemeine oder der Begriff der Pflanze.

Noch ein anderes aus dem Gebiete der Moral entlehntes Beispiel möge die Sache erläutern. Göthe sagt einmal, die Aufopferung sey die erste und letzte aller Tugenden oder man könnte es so ausdrücken, die Aufopferung sey das Erste und Letzte d. h. das Wesentliche und Nothwendige in allen Tugenden. Was die Tugend zur Tugend macht und ohne das sie aufhört, Tugend zu seyn, ist die Aufopferung. Wer sich selbst nur immer in Augen hat in

Digitized by Google

Allem, was er unternimmt und thut, wer sich selbst nur dient und sich selbst zum letzten Zwecke hat, der ist nicht tugendhaft, der ist vielmehr das reine Gegentheil eines Tugendhaften. Wer aber den Trieb und die Kraft in sich hat und bethätigt, sich selbst aufzuopfern und sich zum dienenden Gliede und Werkzeuge der Idee zu machen, der ist tugendhaft, in dem ist die Tugend lebendig und wirksam. Die Tugend hat unterschiedene Formen; die Mäßigkeit, die Tapferkeit, die Weisheit und die Gerechtigkeit sind solche Formen der Tugend und nach Plato und den Stoikern die vier Grundformen derselben, und jede dieser Formen hat wieder ihre eigenthümlichen Gestaltungen oder Arten je nach den Umständen und Verhältnissen, unter welchen sie geübt wird; — aber das allgemeine Wesen, was in allen besonderen Formen und Gestaltungen überall und immer zur Erscheinung kommt, ist die Aufopferung, sie ist die in allen besonderen Tugenden allgegenwärtige und alle ihre Unterschiede zusammenfassende und zusammenhaltende Einheit, oder der Begriff der Tugend.

Was einmal von dem Begriffe überhaupt gilt, das muß auch an allen Begriffen sich erläutern lassen, welchem Gebiete der Wirklichkeit sie auch angehören mögen, an den abstractesten so gut, wie an den concretesten und wir können daher noch ein Beispiel aus der höchsten von allen Sphären, die der Erkenntniß des Geistes geöffnet sind, entnehmen, um uns die Natur des Begriffes zu einem deutlichen Bewußtseyn zu erheben. Die neue Offenbarung, die dem menschlichen Geiste durch das Christenthum eröffnet wurde, wird von der Urkunde des Evangeliums selbst in der einen Bestimmung zusammengefaßt: Gott ist die Liebe! Es heißt nicht, Gott hat Liebe oder beweist uns Liebe, sondern Gott ist die Liebe d. h. die Liebe ist das, was Gott zu Gott macht. Seine Offenbarungen sind unendlich, er offenbart sich als Schöpfer und als Erlöser, er offenbart sich in der reichen Fülle des Naturlebens, so wie in der Vernunft der geschichtlichen Entwicklung, er offenbart sich in Beziehung auf den einzelnen Menschen als strafend und belohnend, als tödtend und als belebend, als Gerechtigkeit und als Gnade, aber das allgemeine Wesen, was in allen seinen unendlich unterschiedenen Offenbarungen sich unveränderlich gleich bleibt und sich niemals verläugnet und je mehr es oft zurückzutreten scheint, nur desto glänzender durch den Erfolg sich bewährt; — das ist die Liebe. Sie ist das Eine, was sich gleich bleibt in allem Unterschiede der Offenbarungen des göttlichen Wesens, das absolut sich selbst Gleiche und Unveränderliche in der reichen Fülle natürlicher und geistiger Entwicklung und als solches der Begriff und die Grundbestimmung des absoluten Wesens, das die Christen glauben und erkennen, lieben und in sich selbst zur Gegenwart und Wirklichkeit bringen sollen.

Da nun, wie durch die eben gegebenen Beispiele anschaulich zu machen versucht worden ist, der Begriff einer Sache die Sache zu dem macht, was sie ist, so liegt in ihm Alles, was von der Sache nur irgend gilt und erkannt und gesagt werden kann. Der Begriff der Sache wäre nicht das, was er ist, er wäre nicht das alles Besondere in sich fassende und durchdringende Allgemeine, wenn nicht die besonderen Bestimmungen und Eigenschaften, die von der Sache galten, in ihm lägen und aus ihm folgten. Alle Bestimmungen, in denen sich die eigenthümliche Natur der Sache darstellt, sind also in der Begriffsbestimmung der Sache enthalten, aber freilich noch in völliger Einfachheit und Allgemeinheit und es gehört eine weitere Operation des Denkens dazu, das, was in der Begriffbestimmung in einfacher Allgemeinheit liegt, auseinanderzulegen und in seinen bestimmten Unterschieden zu erkennen. Der Be-

Digitized by Google

griff einer Sache iſt in der Regel eine höchſt einfache Beſtimmung, wie die obigen: die Pflanze iſt ein ſich reproducirender Naturkörper, die Tugend iſt Aufopferung des Selbſts, Gott iſt die Liebe, aber in dieſer einfachen Allgemeinheit iſt ein unerſchöpflicher Inhalt zuſammengedrängt und die weitere Erkenntniß der Sache beſteht darin, dasjenige, was in der einfachen Begriffsbeſtimmung liegt, auseinanderzulegen und zu folgern und dieſer letztere Erkenntnißprozeß iſt die Entwicklung des Begriffs. Wie in dem Saamen der Pflanze die ganze Fülle deſſen, was die Pflanze irgend werden kann, ſchon liegt aber noch zuſammengedrängt in eine einfache Beſtimmtheit, ſo liegt in der Begriffsbeſtimmung einer Sache die ganze Fülle deſſen, was die Sache iſt oder werden kann, aber noch in einfacher Beſtimmtheit, die noch aufzuſchließen bleibt. Wenn man, um auch dieſes durch ein Beiſpiel zu erläutern, ſagt: der Kreis iſt eine Figur begrenzt von einer krummen Linie, deren Punkte alle von einem innerhalb liegenden Punkte gleiche Entfernung haben oder auch: der Kreis iſt eine Figur, die ſich ſo erzeugt, daß eine gerade Linie ſich um den einen ihrer Endpunkte ſo lange bewegt, bis ſie in ihre urſprüngliche Lage zurückgekehrt iſt; — ſo hat man in beiden Fällen den Begriff des Kreiſes beſtimmt. Dieſe conſtante Gleichheit der Peripherie vom Mittelpunkte macht den Kreis zum Kreiſe und ohne dieſe Beſtimmung hört er auf, ein Kreis zu ſeyn. Der Kreis hat noch andere Beſtimmungen, außer der angegebenen Begriffsbeſtimmung. Er hat eine gewiſſe Größe, eine gewiſſe Lage ſeines Mittelpunktes, und eine gewiſſe Lage der Ebene, innerhalb deren er beſchrieben iſt, aber dieſe und andere ſind beſondere Beſtimmungen, die als ſolche dem Wechſel und der Veränderung ausgeſetzt ſind. Der Kreis bleibt ein Kreis, wie groß auch ſein Radius und wie beſchaffen auch ſeine Lage ſey, aber wenn ſich die Größe der Entfernung ſeiner Peripherie vom Mittelpunkte änderte, ſo hörte er auf ein Kreis zu ſeyn. So ſehr aber nun in dieſer Begriffsbeſtimmung Alles liegt, was den Kreis zum Kreiſe macht und was nur irgend vom Kreiſe geſagt werden kann, ſo ſehr alle einzelnen Lehrſätze, die bis jetzt vom Kreiſe gefunden ſind und irgend noch entdeckt werden mögen, in dieſer Definition ſchon zuſammengedrängt liegen, ſo muß doch das, was der Möglichkeit nach darin liegt, erſt beſtimmt herausgeſetzt werden und gleichſam aus dem einfachen Kerne herauswachſen. Das dritte Buch der euclidiſchen Elemente iſt z. B. ein Anfang dieſer Entwicklung. Die einzelnen Lehrſätze dieſes Buchs geben nichts Anderes, als die beſonderen Beziehungen, in welchen ſich der allgemeine Begriff des Kreiſes darſtellt. Der Kreisbegriff wird in Verbindung gebracht mit der geraden Linie und ſo erhält man die Sätze, welche von den Sehnen und Tangenten handeln, der Kreis wird in Beziehung geſetzt zu dem Winkel und man bekömmt die Sätze von den Kanten- und den Peripherie-Winkeln; der Kreis wird zuſammengehalten mit einem Kreiſe, der einen anderen Mittelpunkt hat und man gelangt ſo auf die Sätze, die den Durchſchnitt, Berührung ꝛc. der Kreiſe zum Gegenſtande haben. Alle dieſe Sätze aber ſind nur eine Beſtimmung und Entwicklung deſſen, was in dem Begriffe des Kreiſes implicirt ſchon lag.

Indem wir uns nun hier die Aufgabe ſtellen, den Begriff der Seele zu erkennen, ſo hat die Löſung derſelben zwei Seiten. Wir ſuchen zuförderſt die Begriffsbeſtimmung ganz im Allgemeinen als diejenige Beſtimmung, die die Seele zur Seele macht, den göttlichen Gedanken, der die Exiſtenz der Seele begründet und umfaßt, oder das allgemeine Weſen, welches in allen beſonderen Geſtaltungen, in denen es zur Erſcheinung kommt, das Eine und ſich immerfort Gleichbleibende iſt. Sodann aber haben wir das, was in jenem allgemeinen Begriffe

Digitized by Google

liegt, zu entwickeln und die Gestaltungen zu betrachten, welche der Begriff der Seele zunächst in der Natur durchläuft, bis sie in der menschlichen Seele ihr letztes und vollkommenstes Ziel erreicht und den Schranken der Aeußerlichkeit und der Naturnothwendigkeit enthoben als freie und unsterbliche Seele sich darstellt und als Organ des Geistes sich bethätigt.

Schon Aristoteles schlägt diesen Weg ein, um das Wesen der Seele zu erkennen. Er unterscheidet in seiner Schrift über die Seele die nährende Seele, die empfindende Seele und die denkende Seele (ψυχὴ θρεπτική, ψυχὴ αἰσθητική, und ψυχὴ νοητική. z. B. de an. II, 2.) Schon in dieser Unterscheidung liegt die Anerkennung eines allgemeinen Begriffs der Seele, der über den Unterschieden liegt und sich in ihnen als seinen besondern Formen zur Erscheinung bringt. Auch die menschliche oder die denkende Seele ist hiernach eine besondere Art von Seelen, die sich von den andern Arten unterscheidet, wenn sich auch bei genauerer Erkenntniß findet, daß sie über alle anderen unendlich sich erhebt und alle anderen als untergeordnete Stufen in sich aufnimmt. Aristoteles beginnt daher den zweiten positiven Theil seiner Psychologie *) mit der Untersuchung, welches denn der allgemeine Begriff der Seele ist. Das erste Kapitel im zweiten Buche ist es vornehmlich, wo die Frage beantwortet wird: τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος τῆς ψυχῆς d. h. was das allgemeine der Pflanzen-, der Thier- und der menschlichen Seele gleichmäßig zukommende Wesen sey, kraft dessen sie Seelen sind.

In unsrem jetzigen Bewußtseyn, namentlich in der deutschen Sprache, sind jene von Aristoteles zuerst bestimmt hervorgehobene Unterschiede der Seele und folglich auch das in diesen Unterschieden sich Gleiche und Allgemeine nicht blos anerkannt, sondern diese allgemeine Grundlage hat sich für sich geltend gemacht und sich Existenz gegeben. Der Begriff der Seele wird in unsrer Sprache ganz unabhängig von der Pflanze, dem Thiere und dem menschlichen Individium als ein ganz allgemeiner Begriff oder als eine Kategorie gebraucht und auf die mannigfaltigsten Gebiete in Anwendung gebracht. Man nennt das Licht die Seele der schweren Materie, die Sonne die Seele des Planetensystems, die Mutter die Seele der Familie, einen geistreichen Mann die Seele einer Gesellschaft, den großen Feldherrn die Seele eines Kriegs, den Fürsten die Seele des Staats, die Frömmigkeit die Seele aller Tugenden, die Idee die Seele eines Kunstwerks und so in sehr vielen anderen Fällen, denn es scheint besonders in der neuesten Zeit erst recht gebräuchlich geworden zu seyn, daß man sich eine Menge von Verhältnissen dadurch klar zu machen sucht daß man sie unter die Kategorie der Seele faßt. — Wir betrachten einzelne dieser Beispiele näher, um den allgemeinen Begriff zu fassen, in welchem der Geist unsrer Sprache dieses Wort gebraucht. Man nennt also z. B. eine Mutter, die ihre Bestimmung erfüllt, die Seele der Familie und will damit nichts Anderes sagen, als daß ihre Bildung und Gesinnung die bestimmende Macht ist in allen Familienangelegenheiten. Wenn in der äußern und innern Anordnung des Hauswesens, in dem Betragen und der Bildung der Kinder, in dem Geiste und der Gesinnung, die alle Glieder des Hauses durchdringt und belebt, ihr Einfluß überall sich geltend macht, wenn das Wesen ihres Gemüthes in allen Verhältnissen der Familie heraustritt und zur Erscheinung kommt, wenn sie, obschon eine einzelne Person, den Geist und die Haltung des Ganzen bewegt und bestimmt, dann heißt sie die Seele der Familie.

*) Der erste Theil ist eine kritische Würdigung der Ansichten früherer Philosophen von der Seele.

Digitized by Google

Warum heißt der große Feldherr die Seele eines Kriegs? Offenbar deshalb, weil ſein Wille der alle anderen bewegende Wille iſt. So viele Menſchen ihm untergeben ſind, ſo viele Willen umgeben ihn und treten ihm gegenüber, aber daß ſein Wille der alle anderen Willen beſtimmende, beherrſchende und durchdringende Wille iſt, das macht ihn zur Seele des ganzen Unternehmens. Sein Wille iſt einerſeits allerdings auch ein individueller Wille, der Wille eines einzelnen Menſchen, andererſeits aber der übergreifende, alle andere Willen in ſich befaſſende Wille, ein einzelner Wille, der die bewegende Kraft iſt vieler einzelnen Willen oder ein einzelner Wille, der zugleich ſich als der allgemeine Wille geltend macht.

Um noch ein Beiſpiel aus einer höher liegenden Sphäre zu betrachten, ſo nennt der Apoſtel Paulus die Kirche den Leib Chriſti und bezeichnet alſo Chriſtum ſelbſt als die Seele ſeiner Gemeinde und ermahnt in Bezug hierauf die Chriſten in Einem Geiſte und in Einer Seele zu ſtehn. Es iſt nicht zu verkennen, was damit geſagt iſt. Chriſtus iſt und heißt deshalb die Seele der Gemeinde, weil der Sinn, der ihm eigen iſt, der Sinn unendlicher Liebe der allgemeine Sinn aller Menſchen iſt, die zu ſeiner Gemeinde gehören oder weil ſein Geiſt — nämlich der Geiſt der Wahrheit und Freiheit — der allgemeine Geiſt d. h. der in allen Chriſten lebendige und gegenwärtige, alle ihr Thun und Laſſen, alle ihr Fühlen und Denken bewegende, beſtimmende und beherrſchende Geiſt iſt.

Laſſen wir das Individuelle, was jedem dieſer Beiſpiele in ſeiner beſonderen Sphäre zukommt, hinweg, und heben wir den allgemeinen Gedanken, der in dieſen und allen anderen Beiſpielen der Art ſich bethätigt, für ſich hervor, ſo haben wir den Begriff der Seele in ſeiner Allgemeinheit oder als eine logiſche Kategorie. Es geht aber aus unſrer bisherigen Betrachtung für die Begriffsbeſtimmung der Seele Zweierlei hervor. Zuerſt nämlich folgt, daß man den Begriff der Seele nicht *für ſich* geben kann, ſondern nur in Verhältniß zu einem Anderen, in welchem die Seele herrſcht und waltet. Dieſes Andere war in dem erſten unſrer Beiſpiele die Familie, im zweiten das Heer und im dritten die chriſtliche Gemeinde. Die Mutter iſt nicht Seele ſchlechthin, ſondern Seele der Familie, der Feldherr nicht abſtract eine Seele, ſondern die Seele des Heeres, und Chriſtus die Seele der Gemeinde.

Dieſes Andere, in Bezug auf welches und in Einheit mit welchem allein der Begriff der Seele beſtimmt werden kann, heißt im Allgemeinen *der Leib*. Die Seele iſt nur Seele eines Leibes. Der Leib iſt wohl das Gegentheil, der reine Gegenſatz der Seele, aber was die Seele iſt, was die Seele zur Seele macht, das iſt ſie nur in Verhältniß zu dieſem ihrem Gegenſatze, *ſie iſt nur in dem Leibe*, ſie iſt nur Seele als *das den Leib Beſeelende*. Seele iſt daher ein Verhältnißbegriff, Glied eines Gegenſatzes und kann alſo eben ſo wenig für ſich und abhängig von dem Leibe gefaßt werden, als man das Poſitive faſſen kann ohne das Negative, oder das Weſen ohne die Erſcheinung. Wie man nur in den Erſcheinungen und durch die Erſcheinungen das Weſen der Erſcheinungen oder das Geſetz erkennen kann und wie das Geſetz nichts Anderes iſt, als die in allen Erſcheinungen ſich erhaltende und darſtellende allgemeine Macht, eben ſo wenig kann man auch den Begriff der Seele erkennen ohne den Leib und abgeſehen von dem Leibe. Ariſtoteles ſpricht in ſeiner Pſychologie dieſe Wahrheit wiederholt aus. Ein Ausſpruch der Art findet ſich de anim. II, 2. „Und darum haben diejenigen ganz recht, welche der Anſicht ſind, daß die Seele nicht ohne einen Leib iſt; denn ein Leib iſt ſie nicht, wohl aber etwas im Leibe und darum iſt ſie in einem Leibe und

Digitized by Google

zwar in einem Leibe von bestimmter Qualität." *) Die letztere Bestimmung, daß die Qualität des Leibes nichts der Seele Aeußerliches, sondern ein von der Seele selbst gesetztes Moment ist, führt schon auf die zweite Folgerung, die wir aus den obigen Beispielen für den Begriff der Seele machen. Diese betrifft das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Seele und Leib zu einander stehn. Sie sind Glieder eines Verhältnisses und in so fern ist allerdings eins so nothwendig, als das andere, jedes ist nur durch das andere, was es ist, die Seele ist nur Seele durch den Leib und der Leib nur Leib durch die Seele, wie die Ursache nur Ursache ist durch die Wirkung, die sie hervorbringt und umgekehrt die Wirkung nur Wirkung durch die Ursache, von der sie hervorgebracht wird.

Aber Seele und Leib haben in dem Verhältnisse, in dem sie zu einander stehn, nicht gleichen Werth. Sie verhalten sich nicht etwa so zu einander wie zwei Freunde in dem Verhältnisse der Freundschaft, wo einer so viel bestimmende Kraft und Einfluß hat, als der andere, sondern die Seele ist die über ihren Leib unbedingt herrschende Macht. Die Seele ist der übergreifende von den beiden Factoren, sie bewegt, gestaltet, bestimmt und entwickelt durch und durch den Leib. Die Seele ist das Selbständige und Positive, der Leib das Abhängige und Negative. Der Leib ist gar nicht für sich und durch sich, sondern was er ist, das ist er nur in der Seele und durch die Seele, er drückt, weil er durch und durch bestimmt wird, an sich nur das Wesen und die Natur der Seele aus und hat keine andere Bedeutung, als ein Offenbarungsmittel der Seele zu seyn, sie zur Erscheinung und Anschauung zu bringen. — Dieser Begriff der Seele, daß sie die den Leib absolut bestimmende und durchdringende Macht ist, das allein Wirkliche und Wesenhafte, in welchem und um des willen der Leib allein existirt, — dieser Begriff ist es, der der Psychologie des Aristoteles zu Grunde liegt. Das frische Leben und die Schärfe der Wahrheit, die seine Bestimmungen auszeichnen, machen sie vorzüglich geeignet, den obigen aus dem Sprachgebrauche abgeleiteten allgemeinen Begriff der Seele noch deutlicher zu erkennen. Wir legen sie daher unsern weitern Betrachtungen zu Grunde. Aristoteles beginnt seine Erörterung, welches denn der allgemeine Begriff der Seele sey, mit dem Begriffe der Substanz (οὐσία). Die Substanz wird bestimmt als das selbständig für sich bestehende Seyn. Eine Substanz z. B. ist jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch, denn jedes dieser Wesen besteht für sich und tritt als ein selbständiges und in sich abgeschlossenes Ganzes den übrigen Wesen gegenüber. Die wahre Selbständigkeit aber ist eine thätig sich bewährende. Wie ein Herr nur in so fern und in so weit ein Herr ist, als ihm etwas dient, so wird auch die Selbständigkeit nur durch ein Abhängiges zur Selbständigkeit. Wie in dem Enden des Endlichen das Unendliche, in dem Verschwinden des Zeitlichen das Ewige, in der Ueberwindung des Natürlichen das Geistige sich offenbart, so erscheint das Selbständige nur dadurch als solches, daß es ein Abhängiges in sich hat, in dessen Abhängigkeit das Selbständige in seiner Unabhängigkeit sich zu erkennen gibt. Wie das Gesetz nur in dem Wechsel und dem Werden der Erscheinungen als der nicht wechselnde und ewig seyende Gedanke sich bewährt, so tritt die bleibende Selbständigkeit und Unabhängigkeit eines Wesens nur so hervor, daß es sich als die herrschende Macht über ein Abhängiges geltend

*) *Καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σώματί τι ἡ ψυχή σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ*

Digitized by Google

macht. Da nun die Subſtanz durch den Begriff der Selbſtändigkeit characteriſirt wird, ſo iſt auch in der Subſtanz ihrem Begriffe nach ein Doppeltes zu unterſcheiden, das Veränderliche, Abhängige, Verſchwindende und das Unveränderliche, Unabhängige, Bleibende und die Subſtanz ſelbſt, die das Dritte und Ganze iſt, beſteht darin, daß in der Veränderung des Veränderlichen ein Unveränderliches ſich bethätigt, das von dem Wechſel unberührt bleibt und als die herrſchende Macht über alle Veränderung ſich darſtellt. Die unabhängige Seite der Subſtanz iſt nun der Stoff oder die Materie (ὕλη) und die in der Veränderung ſich erhaltende Selbſtändigkeit iſt die Formbeſtimmung oder Geſtalt (εἶδος καὶ μορφή). In einer Statue z. B. iſt der Marmor der Stoff, die Idee dagegen, welche der Künſtler in ihn hereingearbeitet oder aus ihm herausgearbeitet hat, iſt die Formbeſtimmung. Der Stoff im Kunſtwerk iſt das ſchlechthin Abhängige und Dienende, welches nur in der Idee und um der Idee willen iſt, was es iſt und daher auch nur von der Idee Zeugniß ablegt und ihr Weſen zur Erſcheinung bringt. Aber ſo ſehr die Idee des Kunſtwerks in Verhältniß zu dem Stoffe das ſchlechthin Selbſtändige iſt und den Zweck in ſich ſelbſt hat, ſo gibt ſie doch erſt mit dem Stoffe ein Kunſtwerk. Die Idee ſelbſt zwar exiſtirte ſchon, ehe ſie in den Stoff verarbeitet wurde, in dem Geiſte des Künſtlers und exiſtirt auch dann noch, wenn ſie verwirklicht iſt, in dem Geiſte des Künſtlers, aber ſo iſt ſie noch kein Kunſtwerk, ſondern erſt der Gedanke eines Kunſtwerks. Ein Kunſtwerk iſt ſie erſt dann, wenn ſie als die den Stoff geſtaltende Macht zur Erſcheinung kommt. Ariſtoteles beſtimmt bisweilen auch das Verhältniß der beiden Seiten der Subſtanz durch die Kategorieen des Mittels und des Zwecks. Das Mittel iſt nur um des Zwecks willen, es exiſtirt nur in dem Zwecke, ſein ganzes Seyn beſteht darin, nicht in ſich zu ſeyn, ſondern ganz und gar in dem Zwecke aufzugehn und ſich zu verzehren. Aber der Zweck iſt auch nicht ohne das Mittel, ſondern er realiſirt ſich nur dadurch als Zweck d. h. als das in ſich und um ſein ſelbſt willen Seyende, daß er das Mittel überwindet und zu ſeinem Dienſte verwendet. Weil der Stoff oder das Mittel in dem Leben der Subſtanz das nur in dem Zwecke oder der Idee Seyende und daher in ſich ſelbſt ein Verſchwindendes oder Negatives iſt, ſo ſetzt Ariſtoteles hinzu, daß der Stoff diejenige Seite der Subſtanz ſey, welcher für ſich keine individuelle Selbſtändigkeit zukomme oder wörtlich die für ſich kein Dieſes da ſey (ὁ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι) die Formbeſtimmung aber diejenige Seite, nach welcher Etwas individuelle Selbſtändigkeit habe oder ein Dieſes da ſey und das Dritte ſey das aus dieſen beiden Seyende. Der Stoff in der Subſtanz iſt daher das blos Mögliche (δύναμις) und die Formbeſtimmung oder das Princip iſt das allein Wirkliche oder das ſich Verwirklichende (ἐντελέχεια). Kehren wir zu dem ſchon oben angeführten Beiſpiele, deſſen ſich Ariſtoteles ſelbſt in der Metaphyſik 9, 7 zur Erläuterung der δύναμις bedient, zurück, ſo iſt das Erz die Möglichkeit der Bildſäule, es iſt und wird erſt eine Bildſäule durch die ſchöpferiſche Idee des Künſtlers, der das Erz nach ſeinen Zwecken umgeſtaltet. Eben ſo aber iſt der Gedanke des Kunſtwerks, ſo lange er noch im Geiſte des Künſtlers wohnt oder ſo fern er überhaupt ohne das Erz gedacht wird, erſt der Möglichkeit nach ein Kunſtwerk, erſt im geſtalteten Stoffe iſt er ein Kunſtwerk, und erſt die Bildſäule ſelbſt als die lebendige Einheit des Gedankens und Stoffs iſt die Entelechie. Alſo weder der Gedanke iſt für ſich, noch der Stoff, beide ſind nur in dem Kunſtwerke was ſie ſind, ſie haben nur den Zweck, das Kunſtwerk darzuſtellen und dieſes Seyn in einem Andern und um eines Andern willen macht ſie

Digitized by Google

zur Möglichkeit im Sinne des Aristoteles. Da die δύναμις das schlechthin Dienende, sich Verändernde, nur in einem Andern Existirende ist, so wird sie auch von Aristoteles bestimmt als das Princip der Veränderung (z. B. Met. 9, 1). Er sagt: „So viele Möglichkeiten aber derselben Formbestimmung angehören, die sind alle gewisse Principien und beziehen sich auf eine erste Möglichkeit, die das Princip der Veränderung ist in einem Andern, so fern es ein Anderes ist, (ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο)." Aristoteles unterscheidet aber an andern Stellen vier Arten der Veränderung, nämlich 1) die Ortsveränderung (φορά), 2) die qualitative Veränderung oder Umwandlung (ἀλλοίωσις); 3) die quantitative Veränderung oder Vermehrung und Abnahme (αὔξησις und φθίσις); und 4) die Veränderung des Wesens oder Entstehn und Vergehn (γένεσις und φθορά). In allen vier Arten der Veränderung aber zeigt sich die Natur des Möglichen, welche darin besteht, nicht in sich, sondern in einem Andern zu seyn, nicht sich darzustellen, sondern das, dessen Möglichkeit es ist, überhaupt nicht zu seyn, sondern zu verschwinden, um in seinem Verschwinden und sich Aufgeben das Bleiben und die Selbständigkeit des Princips zur Erscheinung zu bringen.

Die Bewegung eines Punktes z. B. erzeugt eine Linie. In dieser Bewegung ist der Punkt die δύναμις. Denn der Punkt ist nicht für sich, sondern er ist nur in der Linie. Er hat mit andern Worten keine Selbständigkeit, sondern was er ist, das ist er einzig und allein durch die Linie. Daher kann man auch nicht sagen, daß die Linie aus Punkten bestehe. Wenn man das sagen könnte, so wären die Punkte das Selbständige und für sich Bestehende und die Linie wäre aus Punkten zusammengesetzt. Dem ist aber nicht so. Man mag noch so viele Punkte zusammensetzen, so entsteht doch daraus nimmermehr eine Linie. Der Theil einer Linie ist vielmehr immer wieder eine Linie, niemals ein Punkt. Der Punkt ist also in der Linie, aber nicht als ein Selbständiges, nicht als ein Fürsichseyendes, nicht als ein Wirkliches, nicht als ein Theil, sondern als ein Verschwindendes, als ein Aufgehobenes, als ein Mögliches, als ein Moment oder in der Sprache des Aristoteles als eine δύναμις. Die Linie selbst aber, die durch die Bewegung des Punktes (durch Aufhebung der δύναμις) erzeugt wird, ist die ἐντελέχεια d. h. das in der absoluten Abhängigkeit und Negation des Punktes sich verwirklichende Affirmative und Selbständige. — Eben so wie die Bewegung kann jede andere Art der Veränderung zur Erläuterung der δύναμις und der ἐντελέχεια dienen. — Es liegt aber in diesen beiden Begriffen, die in den Schriften des Aristoteles unzählig oft wiederkehren, und besonders in ihrem Verhältniß zu einander das Princip der aristotelischen Philosophie. Wenn es möglich wäre, ein philosophisches Princip mit zwei Worten zu bezeichnen, so könnte man das aristotelische, ohne der Wahrheit im Wesentlichen untreu zu werden, durch den Ausdruck des thätigen Allgemeinen begreifen d. h. des lebendigen, im Besonderen sich darstellenden und sich bethätigenden Allgemeinen, wie das Gesetz z. B. das in allen besonderen Erscheinungen thätige allgemeine Wesen ist. Das Allgemeine, welches, wie oft noch in der Platonischen Philosophie geschieht, als ein dem Besonderen Gegenüberstehendes und Aeußerliches, als ein Jenseits des Besonderen festgehalten wird, ist selbst ein Besonderes und nicht das, was sein Name besagt, noch nicht ein Allgemeines, denn als solches muß es sich wohl von dem Besonderen unterscheiden und dennoch das Besondere in sich fassen und durchdringen. Das Allgemeine ist nicht in dem Sinne allgemein, daß es außerhalb des Besonderen existirte und des Besonderen gar nicht bedürfte, sondern in dem Besonderen

Digitized by Google

und durch das Besondere bethätigt sich das Allgemeine als Allgemeines. Das wahrhaft Allgemeine ist nur als ein thätiger Prozeß zu begreifen und wird in der aristotelischen Philosophie als ein solcher begriffen und seine Thätigkeit ist die Aufhebung des Besonderen. Darum spielt auch die Induction in der Philosophie des Aristoteles eine so große Rolle, denn die Induction ist ihrem Wesen nach nichts Anderes, als ein Fassen des Allgemeinen im Besonderen, die Reduction der Unterschiede auf die lebendige Einheit, aus der sie kommen und in die sie zurückgehen. *) Das Gegentheil des Allgemeinen und des Besonderen, durch dessen Aufhebung das Allgemeine sich als ein wirkliches und lebendiges Allgemeines bewährt, das Moment des Allgemeinen, in dessen Veränderlichkeit und werdender Natur das unveränderliche und sich gleich bleibende Wesen des Allgemeinen sich darstellt, das ist die δύναμις des Aristoteles. Die δύναμις ist das Endliche im eigentlichsten Sinne des Worts nämlich dasjenige, welches endet, dessen ganze Natur darin besteht, zu enden oder auch das Negative d. h. dasjenige, dessen Wesen darin besteht, sich zu negiren. Das Allgemeine dagegen als die thätige Macht des Besonderen, die das Besondere in sich hält und zur Hervorbringung seiner Selbst verwendet und entwickelt, ist die ἐντελέχεια der aristotelischen Philosophie. Die Entelechie ist also das Unendliche im eigentlichen Sinne des Worts nämlich als das, in dem das Endliche endet oder es ist das schlechthin Affirmative, welches durch Negation des Negativen als solches in seiner lebendigen Kraft und wirksamen Thätigkeit in Existenz tritt.

Aristoteles macht die lebendigste und fruchtbarste Anwendung von diesen methaphysischen Begriffen auf das Verhältniß der Seele und Leibes, sie sind gleichsam die Sonne, die alle Theile seiner Psychologie bewegt und durchleuchtet. Die Seele ist die Entelechie des Leibes, der Leib die δύναμις der Seele. Das Substrat des Leibes ist die Materie, die sich durch ihren räumlichen Umfang und durch die Schwere als das absolute Gegentheil des Geistes zu erkennen gibt. Aber dieses Substrat für sich ist noch kein Leib. Wenn aus einem thierischen Körper das Leben entflohen ist und man sammelt die übrig bleibenden Stoffe in ihren letzten Resten als da sind Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff und vieles Andere, so hat man jetzt das Substrat des Leibes, aber diese Stoffe sind so für sich nichts weniger, als ein Leib, es sind todte Stoffe, die der Kraft der Schwere und chemischen Wahlverwandschaft Preis gegeben sind. Sie haben aber deshalb aufgehört, ein Leib zu seyn, weil die beseelende Thätigkeit aus ihnen entwichen ist. Der Leib ist nur in der Seele das, was er ist und erhält von ihr als dem thätigen Allgemeinen Gestalt, Wesen und Entwicklung. Nur in dieser Einheit mit der Seele, nur *als beseelt* ist der Leib ein Leib. Aristoteles bemüht sich vielfach, die dem Begriffe der Seele schnurstracks widersprechende Ansicht zu widerlegen, als seyen Seele und Leib zwei selbständige außer einander liegende Dinge, die nur mit einander in Gemeinschaft treten, man weiß nicht wie und diese Gemeinschaft wieder verlassen, man weiß wieder nicht wie. Er sagt z. B. „so müsse man gar nicht fragen, ob Seele und Leib Eins seyen, wie man auch nicht nach der Einheit des Wachses und der Gestalt, die ihm eingedrückt ist, und überhaupt nicht nach der Einheit des Stoffs und des Princips, dessen Stoff es ist, frage." Vielmehr ist ihr Verhältniß das der ἐντελέχεια zur δύναμις d. h. ein Verhältniß, in welchem der Leib

*) cf. Arist. analytica post. II, 13 und das höchste und vollkommenste Beispiel der Induction analyt. post. II, 19.

Digitized by Google

für sich nichts, sondern nur durch die Seele ist, was er ist. Die Seele ist das durch und durch Bestimmende, der Leib das durch und durch Bestimmte, die Seele der Entzweck, der Leib das Mittel, in welchem der Zweck sich realisirt. Nicht Leib und Seele bilden eine Einheit etwa in einem Dritten, welches das Band Beider wäre, sondern die Seele selbst ist die allgegenwärtige Einheit, in der alles Besondere und Aeußerliche des Leibes zusammengefaßt und aufgehoben ist. — Diese absolut bestimmende Macht der Seele über den Leib, in welchem sie ihr ideelles Wesen realisirt, zeigt sich aber von drei Seiten: in der Durchdringung des Leibes, in seiner Gliederung und in seiner Entwicklung.

1) Der Leib besteht aus einer Menge von Gliedern, aber alle sind durchdrungen von der Seele. Es gibt gar kein Punkt im Leibe, in dem nicht die Seele thätig wäre. Die Seele ist für ihren Leib und alle seine Glieder im eigentlichsten Sinn allgegenwärtig. Sie hat keine Schranken an irgend einem Theile, sondern sie lebt und webt und wirkt in allen Theilen. Sie ist das in allen Theilen thätige Lebensprincip und darum nicht selbst ein Theil. Sie ist daher nicht an einem besondern Orte, sondern überall. Sie durchdringt die ganze Räumlichkeit des Körpers und ist doch selbst nicht räumlich. Sie ist die alles Materielle des Körpers bestimmende und durchdringende Kraft, aber sie ist für sich immateriell, ja die Immaterialität des Materiellen selbst. Wie die Seele das allgemeine in allen besonderen Gliedern gegenwärtige Wesen ist, so sind umgekehrt die Glieder nur so lange und in so fern Glieder, so lange und so fern die Seele in ihnen gegenwärtig ist oder so lange sie beseelt sind. Betrachten wir z. B. das Thier. Es besteht, wie die Erfahrung lehrt, aus einer großen Menge von Stoffen, Flüssigkeiten, Knochen, Sehnen, Nerven, Muskeln, Gefäßen u. s. f., aber keiner dieser Theile ist für sich etwas, sondern er ist nur das, was er ist, so lange er im Ganzen ist und an der gemeinsamen Beseelung Antheil hat. Wird ein Auge aus dem lebendigen Organismus herausgenommen, so hat es zunächst zwar noch die Form des Auges und wird wohl vorläufig auch noch Auge genannt, aber es ist doch im eigentlichen und wahren Sinne kein Auge mehr, denn was ein Auge zum Auge macht, der Begriff des Auges, nämlich die Thätigkeit des Sehens, das fehlt ihm dann. Das Auge sieht nur im Leibe oder so lange es an der belebenden Thätigkeit der Seele Antheil an, daher ist es auch außerhalb des Leibes kein Auge mehr, sondern Auge ist es nur, so lange es von der Seele durchdrungen ist. Ja selbst seine Form verliert es in Kurzem, so bald es vom Leibe losgelöst ist. Es kann sich für sich nicht halten, sondern es verfällt alsbald den anderen Naturmächten und fängt an zu verwesen. Daher ist auch die Thätigkeit des Auges, nämlich das Sehen, als die Beseelung desselben anzusehn. Die Form, in der sich die im Auge gegenwärtige Seele äußert, ist das Sehen, wie im Ohre das Hören, in den Nerven die Empfindung, in den Muskeln die Bewegung, in den Verdauungswerkzeugen die Umwandlung des todten Stoffs in lebendigen Saft und Kraft und so fort. Daher bedient sich auch Aristoteles des Auges als eines Beispiels, um an ihm den Begriff der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe zu erläutern. „Wäre," sagt er de anima II, 1, 9, „das Auge für sich ein lebendes Wesen, so würde das Sehen seine Seele seyn. Denn diese Thätigkeit ist die Substanz des Auges seinem Begriffe zu Folge. Das Auge selbst aber (der Augapfel) ist der Stoff des Sehens und wird ihm das Letztere genommen, so ists gar kein Auge mehr, sondern es hat nur noch den Namen, wie ein steinernes und ein gemaltes." Der Augapfel für sich ist die

Digitized by Google

δύναμις, erſt der im Sehen thätige und zum Zwecke und Heile des Ganzen wirkſame Augapfel iſt die ἐντελέχεια des Auges. Wie mit dem Auge, ſo verhält ſichs mit allen Theilen des Körpers. Keiner iſt für ſich, ſondern jeder iſt nur durch die in ihm gegenwärtige Seele, was er iſt.

2) Daher iſt auch die Geſtalt des ganzen Leibes und der einzelnen Theile und die geſammte Gliederung ein Erzeugniß der abſolut beſtimmenden Kraft der Seele, die ſich in dem Leibe Daſeyn gibt. Gleich wie das cohäſionsloſe Waſſer widerſtandlos der äußern Umgebung z. B. dem Gefäße, in welches es eingegoſſen wird, Preis gegeben iſt und von der feſten Umgebung durch und durch ſeine äußere Geſtalt erhält, ſo iſt die Geſtalt der Glieder und des ganzen Leibes eine von der Seele ausgehende Beſtimmung. Die im Principe der Seele liegende Geſtalt kommt an dem Leibe und ſeinen Gliedern nur zur Erſcheinung. Es wird nichts am Leibe und ſeinen Gliedern wahrgenommen, worin nicht das allgemeine Weſen der Seele als die allein herrſchende und ſich allein beſtimmende Macht hervorträte. Wie in den Handlungen eines Menſchen ſeine Geſinnung hervortritt, ſo geſtaltet ſich in den Gliedern des Leibes das Princip der Seele und wie man umgekehrt aus den Handlungen die Geſinnung des handelnden Individuums erkennen kann, ſo auch an der eigenthümlichen Geſtaltung des Leibes und ſeiner Glieder die Eigenthümlichkeit des Lebensprincips oder der Seele, die ſich in dem Leibe realiſirt hat. Und um die Art und Gattung, der ein lebendes Weſen z. B. ein Thier angehört, zu erkennen, hat man kein anderes Mittel als die Leibesgeſtalt. In allen Gliedern prägt ſich ein allgemeines Weſen aus, in dem alle Glieder eins und gleich ſind, ein ſich gleich bleibender Grundcharacter, der ſich bis ins Kleinſte geltend macht, dieſer allgemeine Grundcharacter iſt das Seelenhafte, ja die Seele ſelbſt, ſo fern ſie als geſtaltende Thätigkeit am Leibe erſcheint. Jedes einzelne Glied und wenn es das unbedeutendſte wäre, ja jedes Theilchen eines Gliedes, jeder Zahn, jeder Knochenſplitter eines Zahns trägt die Spur dieſes allgemeinen Weſens. Nimmt man einen Knochen von einem Pferde und einen eben ſolchen von einem Löwen, ſo wird jeder von beiden eine ſo ganz beſtimmte Ausprägung haben, daß ſich für den Kundigen die allgemeine Natur beider Thiere darin deutlich offenbart. Das würde nicht möglich ſeyn, wenn das allgemeine Princip der Seele, das ſich im Leibe offenbart, nicht die Geſtalt bis auf ihre letzten Faſern und Spitzen durchwirkte. Hierauf beruht unter Anderen auch der Grundſatz, foſſile Knochen zu beſtimmen. Man findet von den vorweltlichen Thieren, deren Ueberbleibſel das Innere der Erde verbirgt, ſehr ſelten ein ganzes Gerippe, geſchweige denn Haut und Haare oder gar Gefäße, meiſt dagegen nur einzelne Knochen und Knochentheile. Da aber der Character und der Gedanke des Ganzen in dem Theile mit zur Erſcheinung kommt und ſich geltend macht, ſo kann man auch in dem Einzelnen das Allgemeine und daher auch die eigenthümliche Form aller anderen Theile, die ſie kraft dieſes Allgemeinen haben müſſen, erkennen. Vornehmlich iſt es zuerſt Cuvier geweſen, der dieſen Grundſatz: ex ungue leonem! auf die Thier- und Pflanzen-Ueberreſte angewandt und ſo zu einer Naturgeſchichte der vorweltlichen Geſchöpfe, die der jetzigen Generation lebender Weſen vorausgegangen ſind, den erſten feſten Grund gelegt hat. Seine Worte ſind daher auch ganz beſonders geeignet, in dieſes Verhältniß eine nähere Einſicht zu verſchaffen. „Die vergleichende Anatomie," ſagt er, „hat ein Geſetz, welches in ſeiner zweckmäßigen Ausführung und Anwendung alle Schwierigkeiten zu beſeitigen vermochte. Es iſt

Digitized by Google

dieſes das Geſetz von dem gegenſeitigen Verhältniſſe der Formen in den Lebensweſen, durch welches, in der vollkommenen Anwendung, jede Art dieſer Geſchöpfe aus jedem Fragmente von einem ſeiner Theile erkannt werden kann."

„Jedes Lebensweſen bildet ein Ganzes, ein einziges und geſchloſſenes Syſtem, in welchem alle Theile gegenſeitig einander entſprechen und zu derſelben endlichen Action durch wechſelſeitige Gegenwirkung beitragen. Keiner dieſer Theile kann ſich verändern, ohne daß die übrigen auch verändert werden und folglich bezeichnet und gibt jeder Theil einzeln genommen alle übrigen."

„Wenn daher die Eingeweide eines Thiers auf ſolche Weiſe organiſirt ſind, daß ſie nur Fleiſch und zwar blos friſches verdauen können, ſo müſſen auch ſeine Kiefer zum Freſſen und ſeine Klauen zum Feſthalten und zum Zerreißen, ſeine Zähne zum Zerſchneiden und zur Zerkleinerung ſeiner Beute, das ganze Syſtem ſeiner Sinnesorgane zur Wahrnehmung deſſelben in der Ferne eingerichtet ſeyn. Es muß ſelbſt in dem Gehirne der nöthige Inſtinct liegen, ſich verbergen und ſeinen Schlachtopfern hinterliſtig auflauern zu können. Dieſes ſind die allgemeinen Verhältniſſe, welche bei allen fleiſchfreſſenden Thieren vorkommen; jedes fleiſchfreſſende Thier muß ſie nothwendig alle in ſich befaſſen, denn ohne dieſes würde ſeine Raſſe nicht haben beſtehen können. Allein bei dieſen allgemeinen Verhältniſſen beſtehn noch beſondere in Rückſicht auf die Größe, Art und Aufenthalt der Beute, von welcher das Thier lebt und aus jedem dieſer beſonderen Verhältniſſe gehen ſpecielle Modificationen der durch die allgemeinen Verhältniſſe bedingten Formen hervor, ſo daß ſie nicht blos die Claſſe, ſondern auch die Ordnung, die Gattung und ſelbſt die Art der Bildung eines jeden Theiles kund geben." —

„Wie die Gleichung einer Curve alle ihre Eigenſchaften mit ſich bringt: und ſo wie man, wenn man jede Eigenſchaft derſelben für ſich zur Grundlage einer beſonderen Gleichung nähme, ſowohl die erſte Gleichung, als alle ihre anderen Eigenſchaften wiederfinden würde: eben ſo bedingen die Klaue, das Schulterblatt, der Schenkelknochen und alle anderen Knochen, jeder für ſich genommen, den Zahn und ſich ſelbſt gegenſeitig; und bei gründlicher Kenntniß der Lebens-Oeconomie könnte man, wenn eins der Glieder zu Anfange gegeben iſt, das ganze Thier darſtellen."

So viel von einem Manne, der das Leben der Natur begriffen hatte, wie Wenige. Wie mit dem Thiere ſo verhält ſichs mit jedem beſeelten Weſen. Die Geſtalt und Qualität des Leibes und jedes einzelnen Theiles deſſelben iſt von der dem Leibe immanenten Seele gewirkt und es gilt überall das Wort des Ariſtoteles de an. II, 2. §. 14: „Die Seele iſt in einem Leibe von beſtimmter Qualität gegenwärtig (ψυχὴ ἐνάρχει ἐν σώματι τοιούτῳ) und nicht wie die Früheren ſie in einen Körper eingefügt ſeyn ließen, ohne zu beſtimmen, in welchen und was für einen."

3) Am deutlichſten aber zeigt ſich die beſtimmende Macht der Seele oder ihre wirkſame Thätigkeit (ἐντελέχεια) in der Entwicklung des Leibes. Man kann von dem Leibe eines beſeelten Weſens gar nicht ſagen, daß er iſt im eigentlichen Sinne des Worts. Denn indem er iſt, ſo iſt er auch nicht. Er bleibt auf keiner Stufe ſeiner Geſtaltung ſtehn, ſondern er geht alsbald über ſie hinaus, nachdem er ſie erreicht hat. Alle beſeelten Körper entwickeln ſich und ſie entwickeln ſich deshalb, weil das Lebensprincip oder die Seele fortwährend in ihnen wirkſam iſt und den Stoff beſtimmt und überwindet. Die beſtimmende und geſtal-

Digitized by Google

tende Kraft der Seele iſt für keinen Augenblick abgeſchloſſen, ſondern ſie wirkt unabläſſig und darum treibt ſie den Leib über jede Geſtalt hinaus und offenbart in dem Wechſel der Geſtalten die bleibende Allgemeinheit ihres Weſens.

Dieſes Wenige möge vorläufig über die Entwicklung als dem Kennzeichen beſeelter Weſen genügen. — In dem Folgenden kann erſt mit mehr Gründlichkeit darauf eingegangen werden. Zum Belege aber, daß die bisherige Darſtellung des allgemeinen Begriffs der Seele, ſo weit ſie nicht ſchon ausdrücklich auf Ariſtoteles Rückſicht nahm, von den Beſtimmungen der ariſtoteliſchen Philoſophie im Weſentlichen ſich nicht unterſcheiden, will ich dieſen Abſchnitt mit einigen der Definitionen der Seele ſchließen, die ſich in den Schriften des Ariſtoteles finden. Sie ſtimmen der Sache nach alle mit einander überein, obgleich ſie den Worten nach zum Theil etwas verſchieden lauten.

a. de anima II, 1, 5. „Die Seele iſt die urſprüngliche Wirkſamkeit eines Naturkörpers, der der Möglichkeit nach Leben hat." (*ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*). Es bedarf in dieſer Beſtimmung noch der Ausdruck *πρώτη* einer Erläuterung. Die Wirkſamkeit oder das thätige Weſen (*ἐντελέχεια*) iſt nach Ariſtoteles doppelter Art, einmal nämlich wie das Wiſſen (*ἐπιστήμη*), und zweitens wie die Speculation (*τὸ θεωρεῖν*). Die Speculation nämlich iſt das bewegte Wiſſen oder das rege Wiſſen, das in einem Momente die Erfüllung des Selbſtbewußtſeyns bildende Wiſſen. Das Wiſſen überhaupt iſt die erſte oder urſprüngliche Entelechie (*πρώτη ἐντελέχεια*) die Speculation aber iſt die abgeleitete Entelechie. Vielleicht kann man dieſe doppelte von Ariſtoteles angenommene Entelechie noch deutlicher erläutern durch das Geſicht und das wirkliche Sehen. Auch in der Dunkelheit oder wenn ich mir das Auge verbinde, kommt mir die Thätigkeit des Sehens zu, ich habe ein Geſicht, auch wenn ich es nicht wirklich brauche und dieſe lebendige Fähigkeit zu ſehen iſt die erſte Entelechie, aber der wirkliche Act des Sehens in einem beſtimmten einzelnen Falle, in dem ich z. B. dieſes vor mir liegende Papier anblicke, iſt die zweite Entelechie. Man könnte jene auch die ruhende und dieſe die bewegte oder rege Entelechie nennen. Immer aber bildet jene die Vorausſetzung der letztern, daher nennt ſie Ariſtoteles die erſte.

b. de anima II, 1, 6. „Soll man nun eine allen Seelen gemeinſame Beſtimmung angeben, ſo wäre es die urſprüngliche Wirkſamkeit eines organiſchen Naturkörpers." (*Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*). Hier iſt die obige Definition um die Beſtimmung des Organiſchen erweitert. Organe aber ſind die Theile eines beſeelten Körpers als Mittel des gemeinſamen Lebenszwecks, der von der Seele geſetzt und durchgeführt wird.

c. de an. II, 4. § 3. Trendelenburg. „Es iſt aber die Seele eines lebendigen Körpers Grund und Princip." (*ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.*)

d. Met. VI, 10. „Die Seele lebender Weſen iſt die Subſtanz dem Begriffe nach und die Formbeſtimmung und der Begriff für einen Leib von einer gewiſſen Qualität." (*ἡ τῶν ζώων ψυχὴ ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι.*) Unter den Kategorieen, durch welche hier die Seele gefaßt wird, iſt die umfaſſendſte und ſchwierigſte *τὸ τί ἦν εἶναι* wörtlich: das, was von Ewigkeit war das Seyn. Ariſtoteles verſteht unter dieſer Kategorie, deren Bezeichnung er ſich eben ſo ſelbſt gebildet hat wie das Wort *ἐντελέχεια*, den lebendigen Gedanken, der die individuelle Exiſtenz einer Sache nach ihrem

Digitized by Google

ganzen Umfange und Inhalte durchdringt und bestimmt, also der Begriff der Sache in dem im Eingange dieser Abhandlung aus einander gesetzten Sinne des Worts. Trendelenburg erklärt *τὸ τί ἦν εἶναι*, welches er auch durch Begriff übersetzt, so: Der Begriff ist Dasjenige, durch den alles, was wahrhaft ist, als das bestimmt wird, was es ist; das Schaffen ist Schaffen durch diesen Begriff und das Denken hat ihn zum Ziele; an sich selbst ohne Materie offenbart er sich in der Form, durch welche die Materie Seele und Wesenheit empfängt." *)

e. Met. 7, 3. (*ψυχὴ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος.*) „Seele ist Substanz und Thätigkeit eines Leibes." *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* sind in dem aristotelischen Sprachgebrauche nicht eben unterschieden und werden oft, wie in unsrer Stelle, als völlig gleichbedeutend gebraucht. Will man einen bestimmten Unterschied zwischen beiden Begriffen festsetzen, so möchte es der seyn, daß *ἐνέργεια* die Thätigkeit der Substanz ist, durch welche die *δύναμις* aufgehoben, verändert und entwickelt wird, die *ἐντελέχεια* aber ist die im Verschwinden der *δύναμις* erscheinende Thätigkeit mit der Bestimmung, daß die Substanz bei allem Fortschritt und Werden sich selbst erhält und ewig in sich selbst zurückkehrt. *Ἐνέργεια* ist also einseitig Thätigkeit, aber *ἐντελέχεια* ist die Thätigkeit zugleich mit der Sache, die in der Thätigkeit sich darstellt und in aller Veränderung bringt. Eine schlagende Stelle, die diesen Unterschied zwischen *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* recht klar zu erkennen gibt, findet sich Met. III, 9 zu Ende: *ἐλήλυθε δὲ ἡ ἐνέργεια τὸ ὄνομα ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντείνουσα καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα.* Nach dieser Stelle und nach dem, was ihr voraus geht, wird das Wesen der *ἐνέργεια* hauptsächlich in die Bewegung gesetzt, es ist die die *δύναμις* bewegende Thätigkeit, aber die *ἐντελέχεια* ist die Thätigkeit zugleich mit ihren Resultaten, der Weg zugleich mit seinem Ziele, die Vermittlung zugleich mit dem Endzwecke, das Werden zugleich mit dem, was im Werden ist und bleibt. — Wer übrigens über diese Begriffe ausführlichere Belehrung wünscht, hat die sorgfältige Abhandlung von Trendelenburg zu vergleichen in dem schon angeführten Commentare zur Psychologie des Aristoteles S. 295—320. — Aus demselben Buche entlehne ich nun zum Schluß noch eine Stelle, in welcher Aristoteles unter einem auch sonst mehrfach gebrauchten Bilde das Verhältniß zwischen Seele und Leib erläutert.

Politic. I, 5. „Denn die Seele übt über den Leib eine despotische Herrschaft aus, der Geist aber über die Begierde eine politische und königliche." (*ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν*). Unter einer despotischen Herrschaft versteht er nämlich die Herrschaft über Sclaven d. h. über solche, die sich nicht selbst bestimmen dürfen, die politische und königliche Herrschaft aber ist die Herrschaft über Freie.

*) s. Biese die Philosophie des Aristoteles ꝛc. Berlin 1835 S. 363 und S. 427 und Trendelenburg selbst in seinen Bemerkungen zur Psychologie des Aristoteles Seite 334. Beide Schriften und ganz besonders auch den betreffenden Abschnitt in der Geschichte der Philosophie von Hegel erlaube ich mir bei dieser Gelegenheit Allen, denen es um einen bewährten Leiter in dem Studium der aristotelischen Philosophie zu thun ist, aus eigner Erfahrung zu empfehlen.

Digitized by Google

B. Ueber die Stufenfolge der beseelten Wesen in der Natur.

Es ist oben schon angeführt worden, daß Aristoteles drei Arten von Seelen oder eine dreifache Form, in welcher der Begriff der Seele zur Erscheinung kommt, unterscheidet, nämlich die Pflanzenseele, die Thierseele und die Menschenseele oder in seinen Ausdrücken ψυχὴ θρεπτικὴ, ψυχὴ αἰσθητικὴ. und ψυχὴ νοητικὴ, indem er die Pflanzenseele als die nährende, die Thierseele als die empfindende und die Menschenseele als die denkende bestimmt. In der That findet der Begriff der Seele, nach welchem sie die Entelechie des Leibes oder die Substanz, die in der absoluten Durchdringung, Gestaltung und Entwicklung des Leibes sich in ihrer Selbständigkeit darstellt, eben so sehr auf die Pflanze, als auf das Thier und auf den Menschen seine Anwendung. Aber diese drei Seelen stehen nicht unabhängig von einander, nicht neben und außer einander, sondern sie bilden eine Stufenfolge in der Weise, daß in der folgenden Stufe, so sehr sie einerseits ihrem Begriffe nach etwas wesentlich Neues und von den Uebrigen durch und durch Unterschiedenes ist, andererseits doch die vorhergehende als ein untergeordnetes Moment enthalten ist. Die vollkommenere Seele — wenn anders dieser Ausdruck erlaubt ist — hat außer ihrer eigenthümlichen Begriffsbestimmung, kraft welcher sie sich als eine eigenthümliche Existenz der Natur behauptet und über die unvollkommeneren hinausgeht, doch auch die Bestimmung der unvollkommeneren in sich. So unterscheidet sich die Thierseele von der Pflanzenseele nach Aristoteles durch die Empfindung, aber sie hat außerdem die Ernährung d. h. Wachsthum und Fortpflanzung in sich, die ursprünglich die Bestimmung der Pflanzenseele ist. Während aber die Ernährung die Pflanzenseele erschöpft d. h. die Totalität ihres Seyns umfaßt und begreift, so ist im Thiere die Ernährung allerdings wohl auch ein nothwendiges aber doch untergeordnetes Moment, nicht der volle Begriff, wie in der Pflanze, sondern ein Vermittlungsmoment des Begriffs. Eben so hat die Menschenseele, die nach ihrer specifischen Bestimmtheit oder nach ihrem Begriffe die denkende Seele ist, doch auch die Ernährung und die Empfindung als untergeordnete Momente und als Vorstufen ihres Seyns in sich, weil sie sich in einem natürlichen Leibe entwickeln muß, um die Natürlichkeit zu überwinden und in dieser Ueberwindung des natürlichen Princips sich des unendlichen Geistes bewußt zu werden und in ihm zu leben und sich zu bethätigen. Aristoteles drückt dieses Wesen der Stufenfolge und Entwicklung der Seele, durch die allein das Naturleben als ein vernünftiges Ganzes erscheint, in seiner kurzen und treffenden Weise so aus: Immer ist in dem Folgenden das Vorhergehende der Möglichkeit nach enthalten (ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον) d. h. das Princip und der Begriff, der in dem Vorhergehenden das Allbestimmende und die ganze Wirklichkeit oder die Entelechie war, ist in dem nachfolgenden Organismus nur Glied des Ganzen, ein blos Mögliches, ein in sich Verschwindendes, das nur in einem Andern ist, was es ist, oder nach der aristotelischen Terminologie eine δύναμις oder ein δυνάμει ὄν. „Es erhält sich, heißt es in dieser Beziehung de an. II, 3, ganz ähnlich mit der Seele, wie mit den Figuren, denn immer enthält das Nachfol-

Digitized by Google

gende das Vorhergehende der Möglichkeit nach in sich eben so in den Figuren wie in den beseelten Wesen, so ist in dem Viereck das Dreieck enthalten, in der empfindenden Seele die nährende; so daß für jedes Einzelne besonders untersucht werden muß, was denn seine Seele sey, also was die der Pflanze und was die des Menschen oder des Thiers. Denn ohne die ernährende Kraft existirt die empfindende nicht, wohl aber findet sich die ernährende für sich abgesondert von der empfindenden in den Pflanzen."

Diese Stufenfolge, die im Verhältniß der einzelnen Seelen statt findet und die Entwicklung einer aus der anderen gibt, wiederholt sich bei jeder einzelnen Seele wieder in den unterschiedenen Gestaltungen, die sie sich gibt. Darum fährt Aristoteles in der angeführten Stelle so fort. „Wiederum ist ohne das Gefühl keine von den anderen Empfindungen vorhanden, das Gefühl aber ist ohne die anderen vorhanden; denn viele Thiere haben weder Gesicht noch Gehör noch auch irgend eine Empfindung des Geruchs. Und wieder haben von den empfindenden Wesen einige Ortsbewegung, andere nicht. Schließlich und am seltensten findet sich Nachdenken und Verstand (λογισμὸς und διάνοια). Denn alle sterblichen Wesen, die Nachdenken haben, besitzen auch alles Andere, die aber eine von jenen Fähigkeiten haben, besitzen nicht das Denken."

Obgleich nun der Entstehung und Entwicklung nach die Pflanzenseele früher gedacht werden muß als die Thierseele und wiederum die Thierseele früher als die Menschenseele, so ist dennoch oder gerade eben darum das der Genesis und dem Werden nach Spätere dem Wesen und Princip nach das Frühere. Denn das in der Entwicklung Spätere umfaßt und begreift das Frühere als ein Moment in sich und ist so die thätige Wirksamkeit (ἐντελέχεια) und der Endzweck (τέλος) des Früheren. Dieses Entwicklungsgesetz, durch welches allein Klarheit und Nothwendigkeit in alle wissenschaftliche Erkenntniß kommen kann, spricht Aristoteles unter Anderem so aus Met. 9, 8. „Das der Entstehung nach Spätere ist der Idee und der Substanz nach das Frühere. (τὰ δὲ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα.) Der Jüngling z. B. ist in der zeitlichen Entwicklung später, als der Knabe, aber dem Wesen und der Bestimmung nach das Uebergeordnete und Vollkommene. Die ganze geistige Welt von Kenntnissen, Erfahrungen und sittlichen Tendenzen, die sich der Knabe angeeignet hat, gehen nicht verloren, wenn der Knabe ein Jüngling wird, sondern bleiben und gehen mit über und werden nur von einem höhern Principe bearbeitet, und dieses neue Princip, dessen Stoff die Knabenwelt ist, kommt nicht von außen herein, sondern es bricht von innen heraus. So geht in der Entwicklung des einzelnen Menschen nichts verloren, sondern die vorhergehende Entwicklungsstufe geht in die folgende mit ein und wird in ihr Mittel zum Zwecke, zu verarbeitender Stoff im Princip, Moment einer Totalität, während sie in sich und vorher, als sie noch ihr Leben in sich führte, Endzweck, Princip, Totalität war. So ist in der Entwicklung der ganzen Menschheit jede einzelne Periode, die in sich selbst Zweck und Princip und ein Ganzes ist, in der folgenden Periode als ein Moment des Ganzen, als Stoff, der von einem höhern Principe verarbeitet wird, enthalten. Es geht nichts von dem, was eine Zeit verarbeitet hat, verloren, sondern es bleibt ein Moment aller Zeiten und nimmt nur immer herrlichere Gestaltungen an in Folge des immer vollkommeneren und göttlicheren Geistes, in dessen Atmosphäre es athmet und zu dessen vollkommener und allseitiger Offenbarung es auch als ein dienendes Mittel und Gefäß seiner Herrlichkeit verwandt und

Digitized by Google

gebraucht wird. Wer den Beſten ſeiner Zeit genug gethan, der hat gelebt für alle Zeiten d. h. wer in einer Zeit etwas dem wahren und von dem göttlichen Willen beſtimmten Endzwecke Entſprechendes gethan hat, deſſen That bleibt eine wirkende Kraft aller Zeiten. Die letzte Geſtaltung, die ſich ein lebendiges Weſen gibt, iſt alſo die alle vorausgehenden in ſich begreifende, ſie iſt daher das Princip und der Endzweck aller vorausgehenden oder bildlich geſprochen die letzte Entwicklungsſtufe eines lebendigen Weſens iſt die Seele deſſelben und alle vorausgehenden ſind Glieder ihres lebendigen Leibes.

Goldene Worte, die dieſes göttliche Entwicklungsprincip alles Lebens und alles Denkens in klarer Einfachheit darſtellen, finden ſich unter manchen anderen in der Metaphyſik, die ich der Kürze wegen übergehe, z. B. Met. 9, 8 in der Mitte: „Denn alles Werdende ſchreitet fort nach ſeinem Principe und nach ſeiner Beſtimmung hin. Denn das Princip iſt dasjenige, um deswillen etwas iſt; um des Endzwecks willen aber iſt das Werden; der Endzweck aber iſt die bewegende Thätigkeit und um ſeinetwillen empfängt man das Vermögen.“ (*ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις· τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται*).

An dieſes von Ariſtoteles zuerſt deutlich ausgeſprochene und mehrfach durchgeführte Entwicklungsprincip, nach welchem in dem vollkommeneren Organismus der unvollkommenere als ein untergeordnetes Moment enthalten iſt, halten wir uns in dieſem Verſuche, den Begriff der Seele zu faſſen und zu erkennen, wie die menſchliche Seele, die den letzten und eigentlichen Gegenſtand der Pſychologie bildet, alle Beſtimmungen des Naturlebens in ſich faßt als dienendes Mittel, während ſie ihrem letzten Zwecke und Begriffe nach über alles Naturleben hinausgeht und geiſtige, freie, denkende, unſterbliche Seele iſt nach der Seite ihres Entſtehens die Blüthe und die Frucht des Naturlebens und nach ihrem ewigen Weſen das Ebenbild Gottes.

1) Um das Weſen der Pflanzenſeele zu verſtehn, beginnen wir mit der Betrachtung der Vorſtufe des Pflanzenlebens, mit der Betrachtung des Minerals. Das Mineral beſteht aus ſchwerer Materie, doch macht ſich in ihm ſchon ein höheres Princip geltend, welches die Materie von innen heraus geſtaltet und ihr ein eigenthümliches von der Schwere unabhängiges und losgelöſtes Daſeyn gibt. Von Seiten der Schwere gehört das Mineral dem ganzen Erdkörper an und wird von ihm angezogen und feſtgehalten, ſo wie der Erdkörper durch ſeine Schwere dem ganzen Planetenſyſtem im Allgemeinen und der Sonne, als der centralen Einheit des Syſtems insbeſondere angehört und unſre Sonne wieder nach einem höhern Mittelpunkte gravitirt und ſo fort. In der Schwere gehört die Materie nicht ſich ſelbſt an, ſondern wird von einem ihr äußerlichen Einheitspunkte beherrſcht, den ſie ſucht, ohne ihn erreichen zu können. Die Schwere eines Körpers iſt das Bekenntniß ſeiner individuellen Unſelbſtändigkeit. Dieſes Princip der Schwere nun wird in den Mineralien in ſo fern überwunden, als ſie ſich von innen heraus geſtalten, und ſo individuelle Selbſtändigkeit gewinnen. Die vollkommenſte Geſtaltung dieſer Art iſt die Cryſtalliſation d. h. diejenige Form eines ſchweren Körpers, in der er ringsum von ebenen Flächen begrenzt ein abgeſchloſſenes und ſelbſtändiges Ganzes bildet. Wenn die Mineralien es auch ſelten zu dieſer vollſtändigen Entwicklung des Geſtaltungsprincips in der Cryſtalliſation bringen, ſo bieten ſich doch immer analoge Eigenſchaften dar, gleichſam Aequivalente der Cryſtalliſation. Solche Eigenſchaften ſind das ſpezifiſche Ge-

Digitized by Google

wicht, die Cohäsion, die Härte, der Bruch, die Structur und andere. Schon in dem spezifischen Gewichte, als dem Verhältnisse des räumlichen Umfangs zum Gewichte, macht sich eine innere von der Schwere unabhängige Formbestimmung der Materie geltend. Eben so erscheint in den Cohäsionsverhältnissen, wie in der Sprödigkeit, Biegsamkeit und Elasticität ein Zusammenhang der materiellen Theile, der von der Anziehungskraft der Schwere unabhängig ist. Wenn ferner die Steine zerschlagen gewisse Bruchflächen zeigen oder in der Structur sich blos nach gewissen Richtungen, die man mit dem Namen des Durchgangs der Blätter belegt, spalten lassen, so offenbart sich darin eine formirende Kraft, die der Schwere als solcher nicht zukommt. Die Structur eines Steins ist schon der Anfang der Crystallisation. Man kann die Structur die inwendige Crystallisation nennen, bleibt sie keine blos innerliche, sondern setzt sie sich bis zur Oberfläche durch, so daß das Ganze ringsum begrenzt wird, so heißt sie Crystallisation im engern Sinne. Dann hat die formirende Kraft alle Theile des Steins durchdrungen, so daß er auch äußerlich als ein Individuum erscheint, wie die Pflanze oder das Thier oder auch wie ein Planet. Der Quarz z. B. hat bekanntlich zu seiner Form eine sechsseitige Säule, die an den Enden zugespitzt ist und jeder auch der allerkleinste Theil des Quarzes ist beherrscht und durchdrungen von diesem eigenthümlichen Principe der Formirung. Das allgemeine Princip der Gestaltung ist in jedem Theile gegenwärtig, weil es nicht von außen kommt, sondern aus dem innern Wesen der Materie selbst hervorbricht oder mit anderen Worten dem Stoffe immanent ist. Was für ein wesentlicher Unterschied zwischen einer Gestalt, die der Materie von außen gegeben wird, und der Crystallgestalt, die eine immanente aus der eignen Natur des Stoffs mit Nothwendigkeit entspringende Gestalt ist, statt findet, erkennt man am besten aus einem Beispiele, welches die Mineralogie selbst darbietet. Das Wasser nimmt, weil es cohäsionslos ist, die Gestalt der äußeren Umgebung an; in einem festen Körper, der die Form eines Cylinders hat, ist es auch cylinderförmig, in einer Kugel kugelförmig u. s. f. Das Wasser kann auf diese Weise unendlich viele Formen annehmen, da es in Hinsicht auf die Form so ganz und gar passiv und widerstandlos ist. Aber alle diese Formen sind äußerliche, von außen aufgedrungene Formen. Wenn aber das Wasser gefriert, so nimmt es mit unveränderlicher Gesetzmäßigkeit die Form von Nadeln an, die sich unter einem Winkel von 60 Graden aneinander ansetzen und so im Schnee die sechseckigen Sterne bilden, die Scoresby in so großer Mannigfaltigkeit und Schönheit in der kalten Zone beobachtete. Diese Gestalt der Nadel und des Sterns ist keine äußere Form mehr, sondern eine aus der Natur des Wassers selbst hervorgehende Form, die immanente Form, nicht eine Form, sondern die Form des Wassers. Da also das Crystallisationsprincip eine den Stoff durch und durch bestimmende und beherrschende Macht ist, ein *εἶδος* in einer *ὕλη* nach der aristotelischen Terminologie, so hat es schon etwas Seelenhaftes in sich. Und das zeigt sich nicht blos in jedem einzelnen Crystalle für sich ja jedem einzelnen auch nicht crystallisirten Minerale, da in jedem doch die oben angeführten Aequivalente der Crystallisation sich finden, sondern auch im Verhältniß der Mineralien zu einander, welche sich durch den successiven Fortschritt vom Schweren zum Leichten, vom Dehnsamen zum Spröden, vom Undurchsichtigen zum Durchsichtigen, von der Schwere zum Lichte u. s. f. überhaupt vom Stoffartigen zur Formbestimmung zu einem Systeme zusammenschließen. Fände sich dieser successive Fortschritt vom Materiellen zur Form, der an die verschiedenen Mineralien vertheilt ist, an demselben Minerale, so müßte

Digitized by Google

das Mineral beſeelt genannt werden. Aber in dem einzelnen Minerale hat ſich das formgebende Princip in der Geſtalt des Stoffs erſchöpft. Es hat ſeine ganze Kraft in der Formation des Stoffs aufgezehrt, es wirkt nicht fort und fort und darum iſt es ſelbſt ſtoffartig geworden. Das einzelne Mineral als ſolches iſt ein Abgeſchloſſenes, Fertiges, nicht ein Fortgehendes und von Stufe zu Stufe ſich Entwickelndes und daher ein Unbeſeeltes.

2) Dieſes Fortwirken des Geſtaltungsprincips zeigt ſich nun zuerſt in der Pflanze. Die ſucceſſive Ueberwindung des Materiellen und die fortgehende Vergeiſtigung des Stoffs, welche in dem Mineralſyſteme in dem Verhältniſſe der einzelnen Individuen zu einander beobachtet wird, tritt bei der Pflanze in das einzelne Individuum herein. Die Pflanze iſt zunächſt darin dem Minerale gleich, daß ſie eine beſtimmte Geſtalt hat und dieſe von ihrem Principe gewirkt iſt. Aber die Macht dieſes Princips wirkt in der Pflanze fort und fort und gibt ſeine thätige Macht gerade dadurch zu erkennen, daß es die unmittelbare Geſtalt, die die Pflanze zunächſt hat, aufhebt und eine neue an deren Stelle ſetzt, mit der es eben ſo verfährt. Durch das unendliche Fortwirken des ideellen Lebensprincips, das die Pflanze beherrſcht, entſteht das Wachsthum. Das Mineral iſt, was es iſt, auch durch das ihm inwohnende Geſtaltungsprincip, aber das letztere hat ſich in der erſten Bildung des Minerals erſchöpft und dann bleibt das Mineral bei der einmal gewonnenen Geſtalt ſtehn. Aber die Pflanze geht fort und fort über ſich hinaus. Der eigenthümliche Ausdruck für dieſe unabläſſige Umwandlung der Form iſt die Reproduction. Die Pflanze iſt nicht, ſondern ſie reproducirt ſich und das unabläſſig Thätige in ihr, was die Umwandlung der Geſtalt bewirkt, was das Werden der Pflanze, alſo ihre Entſtehung, ihren Fortſchritt und ihren Untergang zu Stande bringt, was der Pflanze niemals Ruhe läßt, ſondern ſie zu fortwährender Bewegung und Entwicklung treibt, das iſt die Pflanzenſeele. Sie iſt die Subſtanz der Pflanze, welche in dem Verſchwinden der Geſtalt ihre bleibende Selbſtändigkeit zu erkennen gibt, das thätige Allgemeine, das in dem Wechſel der beſonderen Formen ſeine lebendige Macht bewährt, die Entelechie, welche ihr ideelles Weſen in der Umwandlung der Geſtalt, die die δύναμις iſt, von Stufe zu Stufe realiſirt. Um ſich zu reproduciren, bedarf die Pflanze der Nahrung. Die Nahrung, ſagt Ariſtoteles, gibt der Seele Veranlaſſung, thätig zu ſeyn und an einer anderen Stelle nennt er die Ernährung die Erhaltung der Subſtanz (ζώζει γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ μέχρι τούτου ἐστὶν, ἕως ἂν καὶ τροφῆται). Daher bezeichnet er auch die Pflanzenſeele durch den Namen der nährenden Seele, weil ſie ihre thätige Kraft nur dadurch offenbaren kann, daß ſie Nahrungsſtoffe verzehrt und ihnen eine ihrem Lebensprincipe entſprechende Geſtalt gibt. Der Saame der Pflanze wird in die Erde gelegt und zieht die ihm zuſagenden Säfte aus der Erde an ſich und indem er ſie ſich aſſimilirt, erſtirbt er als Saame und begründet durch ſeinen Tod in der Wurzel und dem Stengel eine höhere Entwicklungsſtufe des Pflanzenlebens. Aus dem Stengel entſpringen durch die fortgehende Aſſimilation der einſtrömenden Säfte und durch die Einwirkung der Luft und des Lichts die Blätter, aus den Blättern entſpringt die Knospe und die Blüthe, bis die Pflanze in der Frucht und ihrem Saamen zu ihrem Anfange zurückkehrt und ihren Kreislauf mit der Fortpflanzung ihrer Gattung beſchließt. — Denn ein ſich ſelbſt gleiches Weſen zu ſchaffen, das iſt die aus der innerſten Natur lebender Weſen entſpringende Thätigkeit. In der Erhaltung und Fortpflanzung liegt ihre Ewigkeit und Unſterblichkeit, ſo weit ſie an derſelben Theil nehmen können.

Digitized by Google

Das Individuum als Individuum muß zu Grunde gehen (*διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν*) darum ſtrebt jedes lebende Naturweſen wenigſtens ſein allgemeines Weſen, ſeine Subſtanz oder ſeine Gattung vor dem Untergange zu bewahren und dieſes geſchieht in der Fortpflanzung. Darauf iſt alle Thätigkeit gerichtet, es iſt der Trieb nach Unſterblichkeit. Wir haben in der Natur am Thiere und an der Pflanze Unſterblichkeit des Allgemeinen, der Gattung nicht des Individuums, dieſes iſt vielmehr nur Durchgangspunkt, nur ein ſchwindender Träger des Allgemeinen (*ἐπεὶ κοινωνεῖν ἀδύνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ*). Selbſt das Wachsthum der Pflanze iſt nichts anderes, als die werdende Fortpflanzung, wie umgekehrt die Fortpflanzung als das auf ſein einfaches Princip reducirte und concentrirte Wachsthum bezeichnet werden könnte. *)

Vergleichen wir nach dieſen wenigen Beſtimmungen über das Weſen der Reproduction und ihre Seiten ſchließlich noch einmal das Pflanzenleben mit dem mineraliſchen Seyn, ſo finden wir die Bemerkung des Ariſtoteles beſtätigt, daß das Vorhergehende in dem Nachfolgenden, in unſrem Falle alſo das mineraliſche Weſen in dem Pflanzenleben als ein untergeordnetes Moment enthalten ſey. Die Blüthe des mineraliſchen Lebens war die Geſtalt. Die Geſtaltung und namentlich die vollkommenſte Geſtaltung die Cryſtalliſation iſt in dem Minerale das Letzte und Höchſte. Auch die Pflanze hat Geſtalt, aber die Geſtalt iſt in ihr nicht das Letzte, ſondern nur ein ſich aufhebendes Moment. Das Kennzeichen des vegetabiliſchen Lebens iſt nicht die Geſtalt, ſondern gerade die Aufhebung der Geſtalt. Was alſo im Minerale der Endzweck und das Bleibende war, das iſt in der Pflanze nur Mittel und ein Verſchwindendes. Aber gerade wegen der unaufhörlichen Umwandlung der Geſtalt, die das eigenthümliche Weſen des Pflanzenlebens ausmacht, iſt auch die Pflanzengeſtalt, wenn man ſie einen Augenblick für ſich feſthält, eine weſentlich andere, als die des Minerals. Die Cryſtallgeſtalten, ſo außerordentlich verſchieden ſie auch unter ſich ſind, unterſcheiden ſich alle zuſammen von allen Pflanzengeſtalten durch ein eigenthümliches Merkmal auf das Beſtimmteſte. Es ſind nämlich die Grenzen der mineraliſchen Geſtalt Ebenen, die Grenzen der vegetabiliſchen Geſtalt dagegen ſind krumme Flächen. Daher finden ſich auch an den Cryſtallen nur gerade Linien und an den vegetabiliſchen Gebilden krumme. Wie ſich alſo in der Geometrie das Gerade von dem Krummen unterſcheidet, ſo unterſcheidet ſich die mineraliſche Geſtalt von der vegetabiliſchen. Der Unterſchied der geraden und krummen Linie aber liegt in der Richtung. In der geraden Linie bleibt die Richtung überall dieſelbe. In der krummen Linie dagegen negirt ſich die Richtung in jedem Momente, oder da

*) In dieſem Sinne werden in Göthes Metamorphoſe der Pflanzen Wachsthum und Fortpflanzung als die beiden Seiten der Reproduction des Pflanzenlebens gefaßt und zuſammengeſtellt. „Die Pflanze äußert ihre Lebenskraft auf eine doppelte Art zuerſt durch das Wachsthum, indem ſie Stengel und Blätter hervorbringt und ſodann durch die Fortpflanzung, welche in dem Blüthen- und Fruchtbau vollendet wird.“ „Das Wachsthum iſt eine ſucceſſive Fortpflanzung, die Fortpflanzung durch Blüthe und Frucht geſchieht mit einemmal.“ Göthe nennt auch das Wachsthum für ſich das Sproſſen und die Fortpflanzung das Blühen und bezeichnet als das äußere Kennzeichen des Sproſſens die Ausdehnung der Theile, und als das des Blühens ihre Zuſammenfaſſung und Concentration. Es heißt z. B. eine Pflanze, welche ſproßt, dehnt ſich mehr oder weniger aus, eine Pflanze dagegen, welche blüht, hat ſich in allen ihren Theilen zuſammengezogen.“ Und weiter: „Der Stengel iſt ein ausgedehnter Blüthen- und Fruchtſtand, der letztere ein zuſammengezogener Stengel.“

Digitized by Google

die Richtung durch die gerade Linie ſelbſt dargeſtellt wird, ſo kann man das Weſen der krummen Linie ſo ausſprechen, daß ſie in jedem Momente aufhört, eine gerade zu ſeyn. Das Moment der geraden Linie iſt der Punkt, die gerade Linie entſteht durch die Bewegung des Punktes. Das Moment der krummen Linie iſt aber die gerade, indem ſich die Richtung d. h. die gerade Linie fort und fort aufhebt oder ändert, ſo entſteht die krumme. Weil nun in dem Kryſtalle die Geſtalt ein Bleibendes Identiſches und Unveränderliches iſt, ſo iſt auch für ſie die Abſtraction und Identität der geraden Linie und der Ebene gebraucht, während das Fortgehende, Werdende und Wandelbare der vegetabiliſchen Geſtalt durch krumme Linien und Flächen dargeſtellt wird. —

3) Die Reproduction iſt das unterſcheidende Weſen des vegetabiliſchen Lebens von dem mineraliſchen und die Natur der Pflanzenſeele offenbart ſich darin, daß durch ihre Macht die Pflanzengeſtalt reproducirt wird. Die Reproduction kommt aber auch dem Thiere zu. Auch das Thier iſt nicht im eigentlichen Sinne des Worts, ſondern es reproducirt ſich. Wie die Pflanze bleibt es nicht, was es iſt, ſondern es verändert und verwandelt ſich und wächſt von Stufe zu Stufe. Es fragt ſich alſo nun, wie unterſcheidet ſich das Thier von der Pflanze, oder die Thierſeele von der Pflanzenſeele? Wir müſſen uns noch einmal an den Verlauf der Reproductionsthätigkeit der Pflanze erinnern, um zu verſtehn, was das Thier in Bezug auf die Pflanze iſt und was es in ſich ſelbſt iſt. Der Saame wird in die Erde gelegt und indem er ſtirbt, treibt er Wurzel und Stengel. So entwickelt ſich durch das unabläſſig fortwirkende und die Elemente ſich aſſimilirende Lebensprincip aus dem Stengel das Blatt, aus dem Blatte die Blüthe, bis auch die Blüthe erſtirbt, um die Frucht hervorzubringen. Das letzte Product des vegetabiliſchen Lebens iſt ſein erſter Anfang, nämlich der Saame, das Pflanzenleben iſt ein in ſich zurückkehrender Kreis, in dem aber der Mittelpunkt nicht für ſich hervortritt, eine Peripherie ohne Mittelpunkt. Nämlich die Stufen des Pflanzenlebens haben das Eigenthümliche, daß ſie nach einander jede für ſich hervortreten und daß jede für ſich exiſtiren kann. Es liegt wohl in jedem Theile der Pflanze die innere Nöthigung, daß ſich aus ihm alle anderen entwickeln, aber weder das Ganze geht dabei zu Grunde, daß man ihm einen Theil abſchneidet noch auch der Theil ſelbſt. Man kann bekanntlich die Pflanzen auch durch Senker fortpflanzen und zwar kann jedes einzelne Organ den Senker abgeben, das würde nicht möglich ſeyn, wenn nicht jeder Theil für ſich das Ganze wäre, wenn nicht in jedem Theile für ſich das Ganze läge. Die einzelnen Entwicklungsſtufen, die die Pflanze in Folge ihrer Reproduction durchläuft, fallen mithin aus einander. Aber im Thiere ſind die Reproductionsſtufen in eine centrale Einheit zuſammengefaßt. Die Pflanze geht immerfort über ſich hinaus, aber das Thier bleibt bei ſich in allen ſeinen Unterſchieden. Die Pflanze hat wohl auch eine Concentration ihres Lebens in der Blüthe und ſtrebt im Verlauf ihres Wachsthums nach dieſer Concentration, aber die Blüthe iſt ſelbſt nur ein einzelnes Organ, nicht das in allen Organen ſeyende und alle Organe in ideeller Einheit zuſammenfaſſende Princip. Dagegen werden im Thierleben die Reproductionsunterſchiede aufgehoben und in der Einheit und Einfachheit des Princips zuſammengefaßt und zuſammengehalten. Die Reproductionsſtufen, zu denen ſich die Pflanze entwickelt, werden zwar auch durch das ſie alle ſetzende und aufhebende Princip in Einheit gehalten, aber dieſe Einheit des Princips tritt nicht für ſich hervor in der Pflanze. Es iſt vielmehr noch in den Stoff verſenkt und offenbart ſich nur in der Fortbildung des Stoffs von Stufe zu Stufe.

Digitized by Google

Die Tendenz nach Concentration, nach Einheit in der Mannigfaltigkeit durchdringt das ganze Pflanzenleben. Nicht blos jede einzelne Pflanze sucht in der Blüthe ihr concentrirtes Selbst, das Licht ihres Lebens zu erreichen, sondern auch die sämmtlichen Pflanzen der Schöpfung werden durch diese Tendenz nach Concentration zu einem Systeme zusammenfaßt und die höchsten Pflanzen sind diejenigen, bei welchen die Spiralgefäße in concentrischen Kreisen um die Mitte des Stammes stehen; so daß das Wachsthum von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte aus durch Ansetzung von Ringen zu Stande kommt. (Die Dicotyledonen nach Jussieu oder die Exogenen nach Decandolle.) Aber die Concentration ist in dem Pflanzenreiche eben nur noch Tendenz, die erst im Thierreiche vollkommen erreicht wird. Der Drang des Pflanzenlebens nach ideeller Einheit, der die Stufenfolge der Organe in der einzelnen Pflanze und die Stufenfolge der einzelnen Pflanzen in dem Pflanzensysteme erzeugt und bedingt, wird in dem Thierleben erreicht. Im Thiere existirt bei aller Unterscheidung und Fortbildung von Stufe zu Stufe das Lebensprincip auch *für sich*. *Die Unterschiede der Reproductionsthätigkeit sind aufgehoben und absolut zusammengefaßt in der centralen Einheit und dem einfachen Fürsichseyn des Princips.* Es steht daher das Princip des animalischen Lebens zu dem des vegetabilischen Lebens in einem ganz ähnlichen Verhältnisse, wie das Pflanzenleben zu dem mineralischen. Im mineralischen Leben ist die Gestalt das Höchste und Letzte und die schwere Materie der Stoff, in welchem sich das Princip der Gestalt realisirt. Im Pflanzenleben ist die Reproduction das Letzte und Höchste oder das Princip und die Gestalt der Stoff, durch deren Umwandlung oder Aufhebung das Princip der Reproduction zur Erscheinung kommt. Im thierischen Leben ist das Fürsichseyn des Lebensprincips das Letzte und Höchste oder das Princip und die Reproductionsstufen sind der Stoff, durch dessen Durchdringung und Ueberwindung sich das Fürsichseyn des Princips realisirt. Man kann sich diesen Fortschritt des Naturlebens nach dem Vorgang des Aristoteles auch begreiflich machen durch die Kategorieen des Mittels und Zwecks. Im Minerale ist die schwere Materie das Mittel und der Zweck ist die Gestalt, die die Materie annimmt. Im vegetabilischen Leben ist gerade die gestaltete Materie, welche im Minerale der Zweck war, das Mittel und die Reproductionsthätigkeit der Zweck, der sich durch Umwandlung und Fortbildung jeder einzelnen Gestalt realisirt. Im thierischen Leben sind die Reproductionsstufen — oder das werdende Leben — das in der Pflanze Zweck war, das Mittel und das einfache Fürsichseyn des Lebensprincips im Wechsel der Entwicklung, das Seyn im Werden ist der Endzweck. Die Entelechie jeder Lebensstufe ist die *δύναμις* der nachfolgenden.

Im thierischen Organismus erhält sich die Einfachheit des Lebensprincips in aller Mannigfaltigkeit der Reproductionsthätigkeit. In ihm existirt das Lebensprincip, das im Pflanzenleben noch in den Stoff versenkt war und nur in der Entwicklung des Stoffs zur Erscheinung kam, wirklich für sich und die einzelnen Glieder und Stufen sind nur in diesem alle Unterschiede überwindenden Fürsichseyn des Princips etwas. Wegen dieses Fürsichseyns des Princips hat nun das Thier Empfindung und Selbstbewegung. Weil es *für sich* ist, so tritt ihm die natürliche Welt wirklich als ein Anderes entgegen und es wird sich derselbe als eines von ihm verschiedenen Seyns *bewußt*. Dieses unmittelbare Bewußtseyn des Thiers von der äußern Natur als eines von seiner Subjectivität unterschiedenen Objects ist die Empfindung. Die Thierseele ist empfindende Seele. Steht nun das Object, dem das Thier gegenüber tritt, mit

Digitized by Google

dem Bedürfniß seines Lebensprincips in Uebereinstimmung, so entsteht in ihm die Empfindung des Angenehmen, im Gegentheil die Empfindung des Unangenehmen. Das Angenehme sucht es, das Unangenehme flieht es und diese Bethätigung seines Gefühls ist die Begierde. Wo Empfindung ist, da ist auch nothwendiger Weise Begierde. Die Begierde ist nur die sich practisch bethätigende, die nach außen heraus gewendete Empfindung. Aristoteles sagt de anim. II, 2 in dieser Beziehung: „Wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Lust, wo aber diese sind, da ist auch nothwendiger Weise Begierde, denn Begierde ist das Streben nach dem Angenehmen." Der räumliche Ausdruck aber von der Begierde ist die willkührliche Bewegung. Weder Empfindung noch willkührliche Bewegung hat die Pflanze, weil ihr die centrale Einheit oder das subjective Fürsichseyn des Lebensprincips fehlt. Aber selbst in denjenigen Momenten, die dem Thiere und der Pflanze gemeinschaftlich sind, zeigt sich die eigenthümliche Natur, das neue Princip des thierischen Wesens. Wo ein neues Princip auftritt, da bestimmt und durchdringt es den ganzen Umkreis und alle Verhältnisse derjenigen Sache, deren Princip es ist, es läßt nichts unberührt, es scheint aus Allem hervor und ist daher auch aus allen auch den kleinsten Aeußerungen der Sache in freier wesentlicher Eigenthümlichkeit zu erkennen. So viel Analogieen daher das Thier auch mit der Pflanze hat, so muß es sich doch in allen in seinem eigenthümlichen Thiercharacter, der über den Pflanzencharacter wesentlich erhaben ist, erkennen lassen. Dieses gilt schon von demjenigen Momente, welches für das Mineral das bestimmende war, von der Gestalt, noch mehr von der Reproductionsthätigkeit, welche der der Pflanze eigenthümliche Begriff war.

Früher wurde bemerkt, daß die Pflanzengestalt im Allgemeinen dadurch von der mineralischen sich unterscheidet, daß in ihr die krümmen Oberflächen hervortreten. Darin stimmt nun die thierische Gestalt mit der Pflanzengestalt überein, daß sie auch von krummen Flächen begrenzt ist. Aber bei der Pflanze bezieht sich das Krummflächige auf die Horizontalperipherie, während sie in ihrer Entwicklung von unten nach oben, von der Schwere zum Lichte, wieder die gerade Linie sucht. Die Pflanzenform ist ihrem Grundcharacter nach eine Cylinderform, also eine Uebergangsform, eine Form, in welcher das Gerade mit dem Krummen noch vermischt ist. Denn den Cylinder kann man sich dadurch gebildet denken, daß sich ein Kreis so fortbewegt, daß alle Punkte desselben parallele gerade Linien beschreiben. Ganz anders verhält sich die Sache beim Thiere. In der thierischen Gestalt ist die Rundung total. Man muß dem Thiere mehr die Kugelform zuschreiben, als die eines Cylinders.

Eben so sehr und noch mehr zeigt sich die centrale Einheit des animalischen Lebensprincips in der Reproduction. Das Wachsthum der Pflanze besteht darin, daß ein Glied nach dem anderen hervortritt, also in der Succession der Entwicklung. Beim Thiere aber existiren alle Glieder simultan. Sobald das Thier geboren wird, so existirt es sogleich in allen seinen Gliedern und sein Wachsthum ist daher auch nicht die Entwicklung eines Theils aus dem anderen, sondern es entwickelt sich immer das Ganze mit allen seinen Theilen. Derselbe wesentliche Unterschied findet sich in der Fortpflanzung. Das Thier tritt als ein selbständiges, für sich seyendes Individuum einem eben solchen gegenüber, während die Fortpflanzung im Pflanzenleben ein mit dem Ganzen nicht zusammenfallender Unterschied ist, ein Prozeß, der in dem einzelnen Individuum vor sich geht und spezifisch nicht eben höher steht, als die Blattbildung und Aehnliches.

Digitized by Google

Wollten wir die Sache weiter ins Besondere verfolgen, so würde diese Abhandlung ein Theil der Physiologie werden und nicht eine Begriffsentwicklung der Seele bleiben, was sie seyn soll, ohnehin auch über die engen der wissenschaftlichen Abhandlung des Programms gesteckten Grenzen, weit hinausgehn. Ich schließe daher diesen Abschnitt mit der allgemeinen Bemerkung, daß der Begriff der Thierseele gewissermaßen den Begriff der Pflanzenseele und das Princip des Minerals in sich vereinigt, nämlich die Einheit, Abgeschlossenheit, Unveränderlichkeit, das bleibende Seyn des gestalteten Minerals mit dem Wechsel, der Veränderung, der Umwandlung, dem Werden der Pflanze, indem das thierische Wesen die Einheit und das Fürsichseyn des Lebensprincips in dem Unterschiede und dem Wechsel der Gliedrung und Entwicklung festhält.

Digitized by Google

C. Vom Begriffe der menschlichen Seele.

Das Thier unterscheidet sich von der natürlichen Welt, es hat also Bewußtseyn, denn das Bewußtseyn ist nichts Anderes, als die Unterscheidung seiner von dem Anderen. Darin, daß das Thier Bewußtseyn hat, liegt die Vollkommenheit der thierischen Seele in Vergleich mit der Pflanze, darin aber auch ihr Mangel, wenn sie mit der menschlichen Seele verglichen wird. Das Thier hat die natürliche Welt als ein Anderes seiner zum Gegenstande, es bleibt aber in dieser Differenz stehn. Der Gegenstand seines Bewußtseyns ist und bleibt eine von ihm absolut verschiedene Sache. Das Thier hat an dem Gegenstande seines Bewußtseyns eine ihm unüberwindliche Schranke. Dagegen liegt der unendliche Vorzug und die Gottähnlichkeit der menschlichen Seele darin, daß sie sich selbst zum Gegenstande hat und nicht blos ein ihr schlechthin äußeres Wesen, daß sie sich nicht blos von der äußern Welt unterscheidet, und in dieser Beziehung einen natürlichen und der Natur unterworfenen Leib hat, sondern daß sie in sich selbst ihre Welt hat oder daß sie sich von sich selbst unterscheidet. Der einfache Ausdruck dieses Begriffs ist das Selbstbewußtseyn. Die menschliche Seele ist die selbstbewußte Seele, damit ist ihr unendlicher Unterschied von der Thierseele und die Quelle alles Geistes und Lebens, das dem Menschen eigen ist, ausgesprochen. Wenn der Mensch „Ich" sagt, so verhält er sich als selbstbewußtes Wesen. Denn indem ich „ich" sage, so verhalte ich mich zu einem Gegenstande oder ich bin mich eines Gegenstandes bewußt, aber der Gegenstand, dessen ich mich bewußt bin, bin ich selbst, ich unterscheide mich von mir selbst und bin in dieser Unterscheidung doch absolut Einer. Es ist im Selbstbewußtseyn ein doppeltes Ich zu unterscheiden, eins, das sich des Gegenstandes bewußt ist und eins, das der Gegenstand des Bewußtseyns ist und beide Ich sind doch nur Ein Ich. Noch einmal. Im Selbstbewußtseyn hat Ich sich selbst zum Gegenstande, unterscheidet sich von sich selbst, oder das Ich ist bei sich selbst, es kehrt in sich selbst zurück, es bildet seine eigene Erfüllung, es hat die Welt seines Bewußtseyns an sich selbst.*) Das Selbstbewußtseyn ist eine Unterscheidung, die in demselben Momente doch auch keine ist, eine Selbstunterscheidung, eine Unterscheidung, in der die beiden Unterschiedenen nicht neben einander, nicht nach einander, nicht außer einander, sondern in einander, ja absolut identisch sind. Man hat also an dem Selbstbewußtseyn das erste recht lebendige und verständliche Beispiel von einer rein ideellen Unterscheidung, in der alle zeitliche Succession, alles räumliche Nebeneinander, alles natürliche Außereinander völlig ausgeschlossen ist. Das Selbstbewußtseyn ist keine räumliche Unterscheidung, denn das eine Ich — das Subject des Bewußtseyns — liegt nicht räumlich

*) Im Selbstbewußtseyn ist die Seele nicht mehr die Entelechie des natürlichen Leibes, sondern sie ist die Entelechie von sich selbst, sie hat in sich selbst ihren Leib, sie ist naturfrei, reiner Geist und unsterblich, denn sie lebt als selbst bewußtes Wesen in sich selbst und nicht mehr in der Natur, kann daher auch nicht mehr dem natürlichen Ereigniß, welches Tod heißt, unterworfen seyn. Das Selbstbewußtseyn der Seele ist die Garantie von der Unsterblichkeit derselben, ja ist schon ihre Unsterblichkeit.

Digitized by Google

getrennt von dem anderen Ich — dem Object des Bewußtſeyns, ſondern ſie ſind ſich abſolut nahe oder vielmehr es iſt überhaupt ſinnlos, von Nähe oder Ferne zu ſprechen, Ich iſt in ſich ſelbſt. Eben ſo widerſinnig wäre es, wenn man die Unterſcheidung des Ich von ſich ſelbſt für einen zeitlichen Unterſchied halten wollte. Das eine Ich, was ſich von dem Anderen unterſcheidet, iſt nicht früher als das Ich, welches Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, man kann auch nicht ſagen, daß ſie zugleich ſind, ſondern ſie ſind abſolut Eins. Und doch trotz dieſer abſoluten Einheit iſt das Selbſtbewußtſeyn ein Unterſchied, das Selbſtbewußtſeyn würde aufhören zu ſeyn, was es iſt, wenn es den Unterſchied nicht in ſich hätte, aber es iſt, wie geſagt, kein räumlicher, kein zeitlicher, kein natürlicher, kein äußerlicher Unterſchied, ſondern ein tranſcedenter, ein ewiger, ein geiſtiger, ein göttlicher Unterſchied, ein Unterſchied, wie ihn Gott in ſich hat und der den Menſchen zum Ebenbilde Gottes macht. Gewöhnlich ſtrebt man im Freiheitsdrange ſo ins Weite und ſucht dieſes oder jenes äußere Gut, um ſich zu erfüllen und ſeine Sehnſucht zu ſtillen und hat das Ewige doch ſo nahe, ja in ſich ſelbſt. So iſt auch das Selbſtbewußtſeyn ein ſo unendliches und ewiges Gut, eine volle Liebesgabe der unendlichen Liebe, ein unbedingt werthvolles Gut, ohne welches alle andere Güter nichts ſind, das erſte und jedem verſtändliche Zeichen, daß Gott dem Menſchen zum Ebenbilde ſeiner eignen Vollkommenheit, zum Träger und Organ ſeiner Güte und Liebe erkoren hat. Denn man verhehle es ſich nicht, daß uns in dem Selbſtbewußtſeyn ein vollkommenes Bild gegeben iſt von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwar die ganze Natur iſt voll von Bildern, die Zeugniſſe ſind von Gottes Weſen, aber in den Naturexiſtenzen treten die Unterſchiede, deren Einheit ihr Leben iſt, räumlich und zeitlich aus einander und ihre Einheit iſt daher auch eine äußere Einheit, die Nothwendigkeit. Der thieriſche Körper z. B. bildet ein lebendiges Ganzes; die inwendige Lebensſonne, die thieriſche Seele, durchdringt und belebt alle Glieder, daß ſie nur im Ganzen ſind, was ſie ſind und Mittel zur Verwirklichung eines gemeinſchaftlichen Lebenszwecks. Aber dieſe Unterſchiede des thieriſchen Leibes, das Nervenſyſtem, das Muskelſyſtem und das Reproductionsſyſtem, dieſe drei Syſteme, die zur Einheit des thieriſchen Leibes verbunden ſind, ſind räumliche Exiſtenzen und liegen räumlich außer einander. Es hat ferner jede Naturexiſtenz ihre Entwicklungsſtufen. Dieſe ſind zuſammengehalten durch Ein Geſetz und durch dieſes Geſetz ſind ſie Eins, aber ſie folgen doch zeitlich auf einander und liegen in der Zeit außer einander, ihre Einheit iſt daher eine äußere und nothwendige, keine innere und freie. Eine ſolche innere, über Zeit und Raum unendlich erhabene, eine ſolche Zeit und Raum und alles Endliche und Aeußerliche negirende, eine ſolche ewige und freie Einheit im Unterſchiede und Unterſcheidung des abſolut Einfachen iſt uns aber im Selbſtbewußtſeyn gegeben, der Ehre der menſchlichen Natur, dem Begriffe ihres Weſens und dem Erinnerungszeichen an das ewige Weſen, das zeit- und naturlos iſt und doch der Lenker der Natur und Zeiten. Denn in dem Selbſtbewußtſeyn haben wir ein dreieiniges Weſen. Es iſt in ihm zu unterſcheiden das Ich, das ſich des Anderen bewußt iſt — wir können es das ſubjective nennen, — und das Ich, deſſen ich mich bewußt bin, das objective Ich, doch iſt das eine und das andere ein Ich, ein und daſſelbe Ich, das Ich, das ſein eignes Object iſt, das Dritte, was zugleich das Erſte und Zweite iſt. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt der Begriff der menſchlichen Seele, das macht ſie zur menſchlichen Seele und unterſcheidet ſie von der thieriſchen. Darum liegt auch im Selbſtbewußtſeyn Alles, was von der menſchlichen Seele irgend

Digitized by Google

gesagt werden kann, die ganze Psychologie kann nichts Anderes seyn, als eine Entwicklung des Selbstbewußtseyns. Alle Prozesse, die der menschlichen Seele eigen sind, sind nur eine Bestätigung und Bewährung daran, daß sie ein selbstbewußtes d. h. sich auf sich selbst beziehendes, sich selbst gegenständliches, bei sich seyendes Wesen ist. Das ganze Leben und Weben der menschlichen Seele ist eine Bethätigung des Selbstbewußtseyns. Denn da die menschliche Seele in ihrer ersten Erscheinung ein bestimmtes individuelles Wesen ist, so tritt ihr die Welt als ein äußeres Object gegenüber, als ein Fremdes, als ein von ihr Getrenntes. Da aber das Wesen der menschlichen Seele darin besteht, bei sich zu seyn, so beginnen die Prozesse, durch welche die Seele das Fremde der objectiven Welt aufhebt und sich das Objective zu ihrem Eigenthum macht, daß sie in ihm ist, als in sich selbst. *) Die menschliche Seele unterscheidet sich als ein Individuum von der Außenwelt, sie ist sich der Außenwelt als einer von ihr wesentlich verschiedenen Existenz bewußt, sie hat Weltbewußtsein. Da aber ihr Begriff ist, bei sich zu seyn oder selbstbewußt zu seyn, so wird das Weltbewußtseyn überwunden. Sie hebt die Schranken der objectiven Welt auf, sie findet sich selbst in der objectiven Welt, und die objective Welt in sich, sie kehrt in der objectiven Welt zu sich selbst zurück. Das Objective, das ihr zunächst als ein Anderes, Fremdes und Aeußeres gegenübertritt, ist nur ein Anstoß, durch dessen Ueberwindung sie ihren Begriff, selbstbewußt zu seyn oder sich selbst Gegenstand zu seyn, realisirt. Die objective Welt ist für die freie Seele des Menschen die ὕλη, durch deren Negation ihre Entelechie, in sich zu seyn, zur Erscheinung kommt. Je vollkommner es der menschlichen Seele gelingt, alles Fremde in der objectiven Welt sich zu tilgen, überall Vernunft zu finden und alle andere Menschen als sich Selbst zu betrachten und zu lieben, um so freier wird sie, denn um so mehr gelingt es ihr, ihrem Begriff des Selbstbewußtseyns Realität zu geben. Solche Prozesse, in denen das Selbstbewußtseyn seinen Begriff bethätigt, sind die Erkenntniß und die Liebe. **) Wir reden hier nur von

*) Durch diese Prozesse, die die Psychologie betrachtet, assimilirt sich die menschliche Seele einen geistigen Leib, der die von ihr aus den Naturmächten herausgearbeitete von ihr selbst gesetzte und bestimmte geistige Objectivität und als solche der Naturnothwendigkeit entzogen, unverweslich und unsterblich ist.

**) Auch die Liebe ist eine Realisirung des Selbstbewußtseyns. Die Schranke, die sich zwei unterschiedene Persönlichkeiten setzen, wird in der Liebe durchbrochen. Der Liebende findet sich selbst wieder in dem Geliebten, die Darstellung und Erweiterung seiner eignen Persönlichkeit und fühlt sich in ihr befriedigt und frei. Darum ist auch nur ein selbstbewußtes Wesen der Liebe fähig und bedürftig, weil nur ein selbstbewußtes Wesen diese Rückkehr in sich ist, welche sich in der Liebe äußert. Umgekehrt kann auch nur ein selbstbewußtes Wesen Gegenstand der Liebe seyn, weil ich nur in einem solchen mich d. h. ein selbstbewußtes Wesen wiederfinde und ein Thier kann nicht von einem Menschen geliebt werden, wenigstens nur von einem zur Thierheit heruntergesunkenen. Wiederum hat man einen Menschen schon deshalb zu lieben, weil er selbstbewußtes Wesen ist unabhängig von aller besonderen Bestimmtheit desselben, die die Liebe allerdings aufs Mannigfaltigste modificiren und verstärken und schwächen, aber nicht aufheben kann und soll. Dieser Begriff der reinen Menschenliebe, unabhängig von aller leiblichen oder geistigen Verwandtschaft, Nationalität, Alter, Geschlecht ist der Menschheit durch Christum eröffnet worden. Da der Raum und auch der Zweck dieser Abhandlung nicht gestattet, hier näher auf diesen Gegenstand einzugehen, namentlich auch darauf, in wie fern Liebe und Erkenntniß die beiden Momente des Geistes sind, so mache ich wenigstens noch auf zwei begeisterte und begeisternde Schriften von D. Carl Bayer aufmerksam, in denen auch dieses Verhältniß behandelt ist: „Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens, 1837. 2) Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und das Wesen der Tugend, 1839.

Digitized by Google

der Erkenntniß, um auf Aristoteles zurückzukommen. Denn in der Erkenntniß fasse ich den Begriff der Sache, auf die sich die Erkenntniß bezieht, also diejenige Bestimmung, die der Sache Leben und Existenz gibt, das Gesetz in der Erscheinung, das allgemeine alle ihre besonderen Stufen und Formen erzeugende und durchdringende Wesen. Durch die Erkenntniß hören also die Gegenstände auf, für mich bloße Gegenstände zu seyn, ich bin mit meinem Geiste in ihnen gegenwärtig, ich assimilire mir sie, ich finde sie in mir gleichsam als die Fortsetzung meines eignen Wesens, ihre Gegenständlichkeit ist die Gegenständlichkeit und Erfüllung meines eignen Wesens. Von Seiten der Erkenntniß nun faßt Aristoteles das Wesen der menschlichen Seele. Er nennt sie die denkende Seele und als solche ist sie der Ort der Ideen oder der Formbestimmungen (*τόπος τῶν εἰδῶν*). Da aber die Ideen das allein Wirkliche sind, und Alles, was ist, nur in ihnen ist, so ist die denkende Seele der Ort, an dem alles Wahre und Wirkliche gleichsam Platz hat. Doch liegen die Ideen nicht als fertiger Stoff in der denkenden Seele; die denkende Seele hat der Möglichkeit nach die Ideen und mit ihnen die ganze Wirklichkeit in sich, aber erst in der Thätigkeit des Denkens kommt diese allumfassende Möglichkeit zur Wirklichkeit. (*Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν* de an. III, 3.) Erst in dieser das Objective in seiner Allgemeinheit erfassenden Thätigkeit des Denkens kommt der Verstand dazu, sich selbst zu denken (*καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν*) d. h. sich als Selbstbewußtseyn zu offenbaren. Aristoteles erläutert die Natur der denkenden Seele, durch das wirkliche Denken sich selbst zu finden, zu sich selbst zu kommen oder in sich selbst zurückzukehren, unter Anderem durch das Beispiel des Kreises. Er schreibt der denkenden Seele eine Kreisbewegung zu (*κυκλοφορία* de an. I, 3. §. 12) zum Unterschied von der empfindenden und begehrenden Seele, denen keine solche zukomme. Offenbar gibt er dem *νοῦς* deshalb dieses treffende Prädicat, weil er sich selbst denkt (*νόησις νοήσεως*) oder in sich selbst zurückkehrt. Die Kreisbewegung ist diese Rückkehr in sich selbst, die Rückkehr zum Ursprung, in der der Anfang und das Ende zusammenfallen. In der geradlinigten Bewegung geht der Punkt bis ins Unendliche fort, sie ist ein sich Fliehen des Punktes, ein Fliehen ohne Suchen, eine äußerliche Unendlichkeit, ein unendlicher Progreß, aber in der Kreisbewegung ist das Fliehen mit dem Suchen verbunden, die Bewegung geht in sich selbst zurück, es entsteht eine innere in sich abgeschlossene Unendlichkeit. —

Der Raum gestattet mir nicht alle Bestimmungen, die Aristoteles besonders in der Psychologie und Metaphysik von der denkenden Seele gibt, anzuführen und durchzugehn, um aber doch meiner Absicht, mit Rücksicht auf die aristotelische Philosophie die Begriffsbestimmung der Seele zu entwickeln, so viel, als es angeht, zu genügen, füge ich die Uebersetzung von den beiden Kapiteln der Psychologie hier hinzu, die den Inbegriff dieser Bestimmungen enthalten, nämlich vom vierten und fünften im dritten Buche mit einigen Erläuterungen zu den schwierigeren Stellen.

Den Theil der Seele aber (nämlich den *νοῦς* die Vernunft), mit welchem die Seele erkennt und urtheilt, mag er nun entweder selbständig für sich bestehn oder nur in der Reflexion nicht in der Wirklichkeit abtrennbar seyn,*) müssen wir untersuchen, wie er sich unterscheidet und wie das Denken vor sich geht. Wäre nun das Denken ein ähnlicher

*) Später spricht es Aristoteles als eine ausdrückliche Bestimmung des *νοῦς* aus, daß er selbständige und von der in Zeit und Raum lebenden Seele abgetrennte Wirklichkeit hat, also ewig und unsterblich ist.

Digitized by Google

Prozeß, wie das Empfinden, so verhielte es sich in Bezug auf seinen Gegenstand passiv oder in ähnlicher Weise. Passiv nun kann es nicht seyn, wohl aber empfänglich für die Formbestimmungen (εἶδος) und der Möglichkeit nach diese, keineswegs aber besteht der Gedanke (νοῦς) darin und verhält sich in solcher Weise zu seinem Gegenstande, wie das Empfindungsvermögen zu dem Gegenstande der Empfindung. *) Er muß nun, da er Alles denkt, unvermischt seyn, wie Anaxagoras sagt, um zu überwinden d. h. um zu erkennen. Denn wenn das Denken hervorbricht in seiner Wirksamkeit, so hält es das ihm Fremde von sich ab und verwahrt sich dagegen, so daß sein Wesen in nichts Anderem besteht, als die (absolute) Möglichkeit (von Allem) zu seyn. **) Was nun der Geist (νοῦς) der Seele genannt wird — ich nenne aber Geist das, kraft dessen die Seele erkennt und auffaßt — hat keine Wirklichkeit außer in dem Denken. ***) Darum widerspricht es seinem Begriffe, anzunehmen, daß er mit dem Leibe vermischt sey, denn dann würde ihm eine natürliche Qualität zukommen, Kälte oder Wärme, oder es würde dann auch ein Organ für ihn geben, wie für das Sinnliche, nun aber gibt es kein solches. Und diejenigen haben ganz recht, die die Seele den Ort der Ideen nennen, nur kommt dieses Prädicat nicht der ganzen Seele zu, sondern der denkenden und diese wiederum ist nicht der Wirklichkeit sondern der Möglichkeit nach mit den Ideen eins. †)

Daß aber die Freiheit von äußern Eindrücken (ἀπάθεια) in dem Empfinden eine andere ist, als in dem Denken, zeigt sich an den Empfindungswerkzeugen und an der Empfindung

*) In der Empfindung verhält sich nämlich die Seele blos passiv, blos empfangend, im Sehen z. B. verhält sich die Seele rein aufnehmend, sie thut nichts von dem Ihrigen hinzu, indem sie sich das Lichtbild aneignet. Ganz anders der Geist. Er verhält sich in allen seinen Thätigkeiten productiv, schöpferisch, selbstbestimmend. Denken wir nur an Eins, um diese Ansicht des Aristoteles zu bestätigen, an die Sprache. Die Worte, durch welche die Gegenstände z. B. die Naturgegenstände bezeichnet werden, hat der Geist nicht von außen genommen, sondern sie sind freie Erzeugnisse seiner schöpferischen Kraft. Uebrigens habe ich in der Uebersetzung die frühere von Trendelenburg umgeänderte Interpunction beibehalten, weil mir nur so ein passender Sinn zu entstehen scheint.

**) Nach Aristoteles sind die Principien die den Dingen Wesen und Wirklichkeit gebenden Bestimmungen, die Entelechieen der Dinge, der Geist aber ist das Princip der Principien, die die Principien in sich fassende und aus sich erzeugende Macht, er ist so die absolute Fähigkeit, alles Bestimmte zu umfassen und zu begreifen, ohne selbst eins dieser Dinge zu seyn oder sich mit ihm zu vermischen, er hat und findet in den Bestimmungen der Dinge nichts ihm Fremdes und Anderes, sondern seine eignen Gedanken.

***) d. h. das Denken ist nicht etwa eine Eigenschaft des Geistes, ohne die er etwa auch noch existiren könnte, sondern das Denken ist seine volle Wirklichkeit, sein Begriff, das ist er selbst und ohne das Denken ist er nicht.

†) Auch in der Natur existiren die Ideen oder Formbestimmungen, aber verkörpert, sie existiren in den individuellen Dingen, deren Begriff sie sind. Das Allgemeine — die Idee — existirt in der Natur nur individuell oder als ein τόδε τι nach der Terminologie des Aristoteles, z. B. die Thierseele, die eine solche Idee ist, nur in räumlich und zeitlich existirenden, der sinnlichen Anschauung vorliegenden Thieren. Aber in der denkenden Seele existiren die Ideen für sich, befreit von allem sinnlichen Stoffe, in welchen sie in der Natur sich verleiblicht haben. So existirt die Idee des Thiers, das schöpferische Princip, durch welche das Thier ist, was es ist, in der Seele eines denkenden Menschen, der das Wesen des Thierlebens begriffen hat. Das Allgemeine für sich existirt nur im Denken. Die denkende Seele hat der Möglichkeit nach alle Formbestimmungen der Dinge in sich und wenn sie dieselben denkt, so existiren sie wirklich in ihr.

Digitized by Google

auf eine deutliche Weise. Denn die Empfindung hört auf thätig zu seyn, wenn sie von recht starken sinnlichen Eindrücken afficirt worden ist; so hört man gar nichts mehr, wenn man recht starke Töne gehört hat (d. h. man ist dann betäubt), auch kann man nichts mehr sehn oder riechen nach sehr starken Eindrücken des Geruchs und der Farbe. Nicht so der Verstand (νοῦς); vielmehr wenn er einen außerordentlich großen Gedanken gedacht hat, so denkt er darum das Kleinere nicht etwa in geringerem Maße, sondern noch schärfer; denn die Empfindung ist nicht ohne den Leib, der Verstand aber ist selbständig für sich. *) Wenn nun aber der Verstand Jegliches geworden ist in der Form, wo er ein wirklich wissender geworden ist — dieses findet aber dann statt, wenn er sich aus sich selbst heraus bethätigen kann **) — so ist er auch dann in ähnlicher Art ein Vermögen, jedoch keineswegs mehr in der Weise, als vorher, ehe er lernte oder Entdeckungen machte; und dann ist er im Stande, sich selbst zu denken. ***)

Da aber ein Anderes ist die Größe selbst (welche sinnlich existirt und sinnlich wahrgenommen wird) und der Begriff der Größe und etwas Anderes, das Wasser, als der Begriff des Wassers und dieser Unterschied für viele andere Dinge gilt, obschon nicht für alle — denn bei manchen fallen beide Bestimmungen in eins zusammen — so untersucht man nun auch das Sinnliche selbst und den Begriff des Sinnlichen entweder mit zwei ganz verschiedenen

---

*) Χωριστός — mit welchem Worte die Naturfreiheit des Geistes und daher sein ewiges und unsterbliches Leben ausgesprochen ist.

**) Aristoteles spricht hier den Gedanken aus, daß der Geist wirklich zu dem wird, was er denkt. Es ist dieser Ansicht zu Folge nicht ein Fremdes, das er in sich aufnimmt, indem er das Object erkennt, sondern er macht sich zu dem Objecte, was er denkt. Nicht als wenn er zur Pflanze würde — nämlich zu der sinnlich existirenden Pflanze — indem er die Pflanze denkt; aber zu der Idee der Pflanze entwickelt er sich, zu dieser wird er in dem Momente, daß er sie denkt.

***) Aristoteles erläutert im zweiten Buche der Psychologie dieses doppelte Vermögen des Verstandes, zu denken, durch das Beispiel des Knaben und des Mannes, von denen man jedem das Vermögen zuschreibt, ein Soldat zu werden. Der Knabe kann Soldat werden und der Mann, der letztere aber unmittelbar, während jener erst noch eine große Entwicklung durchzumachen hat, ehe er das wirklich wird, was er allerdings auch der Möglichkeit nach ist. So hat auch die menschliche Seele die Fähigkeit in sich, alle Dinge zu denken, auch ehe sie noch eins gedacht hat. Hat sie aber solche Dinge erkannt, so bleiben ihr die geistigen Spuren von dieser Erkenntniß und sie kann nun diese Erkenntniß aus sich selbst wieder erzeugen und dieses Vermögen der Wiedererzeugung ist ein wesentlich anderes als jenes der ersten Erzeugung. Ist aber die menschliche Seele durch die fortgesetzte Arbeit des Denkens zu einem solchen geistigen Besitzthum, das sie nach Willkür in das Bewußtseyn zurückrufen kann, gekommen, so hat sie in sich selbst eine geistige Objectivität, gleichsam einen geistigen Leib und dann — sagt Aristoteles — kann sie sich selbst denken d. h. dann hat sie Selbstbewußtseyn, denn durch jenes geistige Besitzthum ist sie erst zu einem Selbst, zu einer Person geworden. Die menschliche Seele kann sich selbst nicht eher zum Gegenstand haben, ehe sie sich eine geistige Substanz angeeignet hat. Daher tritt das Selbstbewußtseyn in der menschlichen Entwicklung nicht gleich bei der Geburt, sondern erst später ein. Diese Spuren, die in der Psychologie von Beneke eine so große Rolle spielen, kennt Aristoteles auch schon, er nennt sie μονή. Ueberhaupt liegt das objective Moment der Geistesthätigkeit, welches das Eigenthümliche der Benekeschen Psychologie bildet, schon in der Psychologie von Aristoteles und noch vielmehr in der von Hegel, so daß von einer eigentlichen Entdeckung oder gar von einem völligen Umschwung dieser Wissenschaft, wie es so oft verkündigt wird, nicht wohl die Rede seyn kann.

Digitized by Google

oder wenigſtens verſchieden beſtimmten Seelenthätigkeiten. Denn das Sinnliche iſt nicht ohne Materie, ſondern es iſt wie dieſe Biegung da, die ich an dieſem Gegenſtande dort vor mir ſinnlich wahrnehme. *) Das Warme nun und das Kalte und überhaupt Alles, was unter die Kategorie des Sinnlichen fällt, unterſucht man mit der Empfindung; den Begriff des Sinnlichen aber unterſucht man mit einer anderen Thätigkeit, mag dieſe nun abgeſonderte Selbſtändigkeit haben oder ſich verhalten wie die krumme Linie zu derſelben, wenn ſie zu einer geraden ausgedehnt iſt. **) Weiter iſt unter den durch Abſtraction gewonnenen Vorſtellungen das Gerade (nämlich das Gerade, welches an einem ganz beſtimmten ſinnlichen Gegenſtande wahrgenommen wird) wie das Gebogene, denn beide gehören zu den continuirlichen Größen (?). Hat man nun den Begriff des Geraden und das Gerade ſelbſt zu unterſcheiden, ſo faßt man den Begriff mit einer anderen Thätigkeit; denn ſetzen wir einen Unterſchied zwiſchen beiden, ſo faßt man auch Beides mit einer anderen oder anders beſtimmten Thätigkeit. — Und überhaupt alſo wie die Sache ***) von dem Stoffe trennbar iſt, ſo verhält ſichs auch mit den entſprechenden Auffaſſungsthätigkeiten des Geiſtes. †) Wenn denn nun aber der Verſtand einfach iſt und ungetrübt und mit nichts in Gemeinſchaft ſteht, wie Anaragoras ſagt, ſo möchte mancher darüber in Zweifel ſeyn, wie der Verſtand nun denken ſoll, wenn denn doch das Denken etwas Paſſives an ſich hat, denn ſo fern Zweien etwas gemeinſchaftlich iſt, ſo ſcheint das Eine ein Thun und das Andere ein Leiden; ††) ferner auch wenn der Verſtand ſelbſt

*) ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε — ich habe dieſe Worte in der deutſchen Ueberſetzung umſchrieben des leichtern Verſtändniſſes wegen. Ein τόδε ἐν τῷδε iſt eine beſtimmte materielle Eigenſchaft oder Erſcheinung an einem ſinnlich vor mir ſtehenden Gegenſtande, auf den ich mit Fingern zeigen kann. Ariſtoteles bezeichnet das ſchlechthin Individuelle, was ſinnlich exiſtirt, mit dem Namen τόδε τι, ſo iſt jede erſte Subſtanz z. B. jede beſtimmte Perſon, Socrates ꝛc. ein τόδε τι.

**) Das ſinnlich Einzelne wird empfunden, der Begriff des Sinnlichen oder des Allgemeinen wird gedacht. Beide Thätigkeiten, die Empfindung und das Denken — verhalten ſich nach Ariſtoteles wie das Gerade zu dem Krummen. Schon oben iſt erwähnt worden, daß A. das Denken durch das Bild der κυκλοφορία erläuterte. So iſt auch hier die krumme Linie, als die in ſich zurückkehrende Linie als Bild des Denkens gebraucht.

***) D. h. ihr Begriff, ihre Entelechie, die die Wirklichkeit der Sache, ja die Sache ſelbſt iſt.

†) Alle bisher gegebene Beſtimmungen beziehen ſich auf den Unterſchied des ſinnlich Individuellen und des Allgemeinen oder des Stoffs und des Princips, der ſinnlichen Exiſtenz und des Begriffs. Die erſtere Beſtimmung iſt für die Empfindung, die letztere wird aufgefaßt durch das Denken. Ἡ μὲν καθόλου (πρότασις) νοητή· ἡ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἴσθησιν τελευτᾷ Analytic. post. I, 24. Man kann zur Erläuterung unſrer Stelle auch die characteriſtiſche Anecdote, die Diogenes Laertius von Plato erzählt, herbeiziehen: Als Plato von der Tiſchheit und Becherheit (d. h. vom Begriffe des Tiſches und des Bechers) ſprach, ſo ſagte Diogenes der Cyniker: Ich ſehe wohl einen Tiſch und einen Becher, aber nicht die Tiſchheit und die Becherheit. Richtig, erwiederte Plato, denn Augen, womit man den Tiſch und Becher ſieht, haſt du wohl, aber womit man die Tiſchheit und die Becherheit ſieht — den Geiſt haſt du nicht.

††) Anaragoras hatte geſagt und Ariſtoteles ſtimmte ihm bei, daß der νοῦς einfach, ſelbſtändig und unvermiſcht ſey. Dagegen entſteht nun dadurch ein Bedenken, daß das Denken einen Gegenſtand hat. Es iſt alſo nicht einfach, in ſo fern es zwei Momente in ſich hat, das eine iſt das denkende Subject und das andere der gedachte Gegenſtand, es ſteht alſo in Gemeinſchaft mit einem Anderen und muß in ein Thun und in ein Leiden unterſchieden werden. Die Erledigung dieſes Bedenkens iſt im Sinne der ariſtoteliſchen Philoſophie dieſe: So ſehr das Denken einfach, unvermiſcht und ungetrübt iſt, ſo iſt dieſe Einfachheit doch nicht abſtract, ſondern ſie erzeugt ſich durch Aufhebung einer Differenz zwiſchen dem Subjectiven

Digitized by Google

Gegenstand des Denkens ist. Denn entweder wird der Verstand in dem Anderen seyn, wenn er nicht in Beziehung auf ein Anderes gedacht wird, aber doch das Gedachte der Art nach etwas Fürsichseyendes ist; oder er wird in sich selbst etwas Gemischtes haben, was ihn denkbar macht, wie die anderen Dinge oder sein Afficirtwerden findet in Bezug auf etwas Gemeinschaftliches statt. *) Darum ist früherhin gesagt worden, daß der Verstand wohl der Möglichkeit nach das Gedachte ist, der Wirklichkeit nach aber nichts, bevor er denkt. Er muß sich aber verhalten, wie ein Buch, auf dem noch nichts wirklich Geschriebenes existirt. Mit einem solchen Buche ist der Verstand zu vergleichen. **) Und er ist zugleich der sich selbst denkende, so wie alles Gedachte. Denn bei immateriellen Gegenständen ist das Denkende und das Gedachte ein und dasselbe. Denn die theoretische Erkenntniß und ihr Gegenstand ist ein und dasselbe. (Davon aber, daß man nicht immer denkt, ist der Grund zu suchen.) Unter den materiellen Gegenständen aber ist jeder der Anlage nach ein Gedanke, so daß ihnen zwar nicht

---

und Objectiven, das Denken ist unvermischt, aber das Unvermischte entsteht durch Ueberwindung des Gemischten, es ist nicht afficirt von einem Andern, weil es das Andere in sich selbst aufgenommen oder aus sich entwickelt hat.

*) Diese Stelle hat ihre Schwierigkeiten, die mir auch durch die Bemerkungen Trendelenburgs noch nicht beseitigt scheinen. Ich verstehe sie in folgender Weise, ohne jedoch vollkommen sicher zu seyn. Es handelt sich darum, die Thatsache zu begreifen, daß der νοῦς sich selbst denkt. Indem er sich selbst denkt, so entsteht ein Unterschied in ihm, eine Trennung zwischen einem Denkenden und einem Gedachten und es fragt sich nun, wie man sich diese Zweiheit zu erklären habe, da der νοῦς seiner Natur nach einfach, unvermischt und nicht in Beziehung auf ein Anderes denkbar sey. Aristoteles entscheidet sich hierüber erst in dem Folgenden und stellt hier zunächst drei Ansichten auf, wie man sichs möglicher Weise zu denken habe.

1. Entweder hat man sich die Selbsterkenntniß des Verstandes so zu denken, daß er in dem Anderen d. h. in den Objecten seiner Erkenntniß selbst von Haus ist, also auch in ihnen sich selbst findet. In der objectiven Welt ist Verstand und indem also der Verstand auf die objective Welt eingeht, so findet er sich selbst darin, die Erkenntniß des Anderen ist also Selbsterkenntniß.

2. Oder der Verstand hat in sich selbst etwas Gemischtes, einen Unterschied zwischen einem Denkenden und einem Gedachten, zwischen einem Subjectiven und einem Objectiven, durch welchen er in den Stand gesetzt wird, sich selbst sich entgegenzustellen und zum Gegenstande seiner eignen Erkenntniß zu machen.

3. Oder das Passive, was in dieser Trennung zwischen einem Subjectiven und Objectiven liegt, findet statt in Bezug auf ein Gemeinschaftliches, Höheres, Drittes, was sowohl Subjectives als Objectives und doch auch weder das eine noch das andere ist d. h. im Sinne der Hegelschen Philosophie die Idee oder die Vernunft.

**) Der Verstand ist der Möglichkeit nach Alles. Er kann sich alle Dinge aneignen, kann alle Gegenstände in sich aufnehmen, aber diese Möglichkeit realisirt sich erst und nur im Denken. Erst als denkende Thätigkeit wird er das für sich, was er der realen Möglichkeit nach von allem Anfang war. Erst als sich bethätigend durch das Denken wird er in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ) das Gedachte. Er erläutert dieses Verhältniß der realen Möglichkeit zur Wirklichkeit durch ein Buch, in welches noch nichts eingeschrieben ist. Es hat noch lauter weiße Blätter und noch keinen Inhalt, aber es kann alles Mögliche hinein geschrieben werden, es ist alles möglichen Inhalts fähig. Diese Möglichkeit, Alles in sich aufnehmen zu können und doch noch nichts wirklich in sich zu enthalten, ist der Vergleichungspunkt zwischen dem Buche und dem Verstande. Aristoteles hätte aber ein besseres Erläuterungsbeispiel wählen können, um Mißverständnissen vorzubeugen z. B. den Saamen. Der Saame ist der Möglichkeit nach Wurzel, Stamm, Blatt, Blüthe, Frucht; alle Theile der Pflanze liegen der Möglichkeit nach in ihm, aber in der Wirklichkeit ist er noch keiner von allen, erst muß er als Saame sterben, um das wirklich zu werden, was er vordem der Wirklichkeit nach war. Dieses Beispiel ist deshalb besser, als das von Aristoteles gewählte eines weißen Buchs, weil der Saame seiner eignen innern Natur nach oder von Innen heraus zu den übrigen Theilen der Pflanze wird, aber in das weiße Buch wird von außen eingeschrieben und zwar aller möglicher Inhalt, der vernünftigste so gut wie der unvernünftigste, oder es kann auch unbeschrieben bleiben. Es findet keine reale Möglichkeit, die die Nothwendigkeit in sich hat, statt, keine Entwicklung von innen heraus, wie beim Saamen und beim Verstande. Wenn man den Verstand ein Buch nennen will, welches alles Inhalts fähig ist, so muß man ihn dann wenigstens auch den Griffel nennen, der das Buch, das er selbst ist, beschreibt.

Digitized by Google

wirklich Verſtand zukommt — denn als ein immaterielles Weſen iſt der Verſtand die Macht auch das Immaterielle zu denken — in dem Verſtande aber alles Denkbare enthalten iſt. *)

„Gleich wie nun aber alle Naturweſen zwei Seiten in ſich haben, von welchen die eine der Stoff iſt in jeder Gattung, (Stoff aber iſt das, was der Möglichkeit nach alles Andere iſt,) die andere aber die Urſache und das Thätige, weil dadurch Alles gemacht wird — wie ſich die Kunſt zu ihrem Material verhält — ſo müſſen auch in der Seele dieſe Beſtimmungen ſich vorfinden. Das Eine nämlich iſt derjenige Verſtand, aus dem Alles geſchaffen wird, **) das Andere derjenige, durch den Alles geſchaffen wird, zu vergleichen mit einer thätigen Kraft, wie das Licht eine iſt; denn auf gewiſſe Weiſe macht das Licht die der Möglichkeit nach ſeyenden Farben erſt wirklich zu Farben. Und dieſer Verſtand (der active νοῦς) iſt ſelbſtändig, ungetrübt und unvermiſcht, indem er ſeinem Weſen nach lebendige Thätigkeit iſt. Denn immer iſt das Active vortrefflicher, als das Paſſive und das Princip vortrefflicher als der Stoff. Das thätige Wiſſen iſt aber daſſelbe, als die Sache, ***) das mögliche Wiſſen aber †) iſt wohl der Zeit nach früher in dem urſprünglich Einen, dem Weſen nach aber ſelbſt das nicht, ſondern der νοῦς denkt nicht etwa zuweilen, zuweilen wieder nicht. ††) In ſeiner freien Selbſtändigkeit iſt er allein das, was er iſt †††) und ſo allein iſt er unſterblich und ewig. *) Wir erinnern uns aber deſſelben (des ewigen Geiſtes) nicht, weil er nicht paſſiv iſt, der paſſive νοῦς aber vergänglich iſt und ohne jenen (den activen) nichts denkt. **)

---

*) Ariſtoteles unterſcheidet hier eine doppelte Thätigkeit des Verſtandes. Entweder iſt nämlich der Gegenſtand des Denkens das Materielle oder das Immaterielle, das Natürliche oder Geiſtige. Bezieht ſich nun der Geiſt auf immaterielle geiſtige Gegenſtände, ſo iſt das Erkennende und das zu Erkennende daſſelbe. Da iſt auch nicht mehr der Schein eines Fremden, der Gegenſtand des Geiſtes iſt ſelbſt Geiſt, die Erkenntniß iſt Selbſterkenntniß, das Wiſſen und das Gewußte iſt identiſch, der Geiſt bezieht ſich auf ſich ſelbſt. Iſt aber der Gegenſtand des Wiſſens ein Materielles d. h. ein Naturgegenſtand, ſo iſt in ſofern ein unendlicher Unterſchied zwiſchen dem Wiſſenden und dem Gewußten, als das letztere nicht ſelbſt wirklich Geiſt d. h. nicht ein ſelbſtbewußtes, bei ſich ſeyendes, ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Weſen iſt, aber es iſt darum nicht geiſtlos, die abſolute Vernunft hat ſich auch in ihm eine Geſtalt gegeben und darum iſt es auch der denkenden Vernunft keine Schranke, ſondern ſie hat auch über das Materielle unbeſchränkte Macht und Herrſchaft und es iſt ihr von Allem, was iſt, nichts undurchdringlich, nichts unbegreiflich.

**) Der paſſive νοῦς, die Seele im engern Sinne des Worts, aus der ſich nach und nach alles geiſtige Weſen entwickelt.

***) d. h. das wirkliche Wiſſen iſt mit dem gewußten Gegenſtande Eins.

†) alſo die zu wiſſenden Gegenſtände und die Vorſtufen des eigentlichen Wiſſens nämlich das Gefühl, die Vorſtellung und die Reflexion.

††) Der νοῦς iſt ſeinem Begriffe nach der Zeitbeziehung gar nicht unterworfen.

†††) d. h. ſeinem Begriffe adäquat, während der paſſive νοῦς der noch nicht realiſirte Begriff des νοῦς iſt.

*) d. h. der active νοῦς — der ſich im begreifenden Denken bethätigende Geiſt — hat erſt die Zeitbeziehung und alle natürliche Beſchränkung überwunden, während der paſſive νοῦς d. h. die menſchliche Seele, die noch nicht zum Denken gekommen iſt, noch der Endlichkeit und Zeitlichkeit unterworfen iſt.

**) Der Sinn dieſer letzten merkwürdigen Stelle, die gegen Plato gerichtet zu ſeyn ſcheint, ſcheint mir folgender zu ſeyn. Da auch wir uns zu der Thätigkeit des activen νοῦς erheben können und im reinen Denken d. h. im Denken der Principien der Dinge wirklich erheben, da wir — nämlich jeder einzelne empiriſche Menſch — des ewigen, ſelbſtändigen, ungetrübten, rein göttlichen Geiſtes mächtig ſind und dieſen dem Weſen nach in uns haben, ſo erhebt ſich die Frage, wie es denn zugeht, daß wir uns des ewigen Geiſtes nicht erinnern, da wir doch ihn in uns haben und von ihm ausgegangen ſind. Darauf dient zur Antwort, daß die Erinnerung eine Sache des paſſiven νοῦς ſey. Des activen νοῦς kann ich mich nicht erinnern, weil die Erinnerung auf etwas Vergangenes, Aeußerliches, einſeitig Objectives geht. Wenn wir alſo uns des activen νοῦς erinnern könnten, ſo würde er hierdurch zu einem bloßen Objecte gemacht, zu etwas Paſſivem, was ſeinem Begriffe — die thätige Wirkſamkeit in Allem zu ſeyn —

Digitized by Google

Wie nun Aristoteles dem bisher Angeführten und seiner ganzen Psychologie zu Folge den Begriff der menschlichen Seele im Denken findet, so ist ihm nun auch diese Thätigkeit des reinen Denkens die vollkommenste, die seligste und göttlichste Thätigkeit. Eine der schönsten Stellen, die sich auf die Seligkeit und die göttliche Vollkommenheit der reinen Theorie beziehen, findet sich in der Ethik X, 7, mit der ich meine Abhandlung beschließen will. „Die Thätigkeit der Vernunft (νοῦς) aber ist reine Speculation und sie strebt nach keinem Zwecke, der nicht in ihr selbst läge und gewährt eine ganz eigenthümliche Seligkeit; diese aber mehrt noch ihre Energie *) und dieses selige Genügen in sich und die reine Muße und die ewige Frische, so weit der Mensch sie hat und was sonst noch dem Seligen zukommt, das Alles entspringt offenbar aus dieser Thätigkeit. In ihr liegt die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn er dazu noch die vollkommene Lebenslänge erreicht hat, denn wo Glückseligkeit ist, da ist Alles vollkommen. Ein solches Leben aber in der reinen Vernunftthätigkeit ist vortrefflicher, als was der Mensch für sich führt, denn nicht so fern einer Mensch ist lebt er es, sondern so fern etwas Göttliches in ihm wohnt. Denn so hoch das Letztere über allem Aeußerlichen steht, so hoch steht die Vernunftthätigkeit über der jeder anderen Tugend. Wenn nun die Vernunft ein Göttliches ist im Verhältniß zum Menschen, so ist auch das Vernunftleben ein göttliches Leben im Verhältniß zu dem gewöhnlichen menschlichen Leben. Es ist aber gar nicht nöthig, wie manche meinen, daß wir Menschliches denken, weil wir Menschen sind oder Sterbliches, weil wir sterbliche Wesen, sondern wir müssen uns, so weit es irgend statthaft ist, den Fesseln der Sterblichkeit entwinden und Alles so verrichten, wie es dem absolut guten Leben in uns adäquat ist. Denn wenn dieses auch dem äußern Umfange nach klein ist, so übertrifft es doch an Macht und Würde alles Andere bei weitem. Ein jeder Mensch aber scheint (seinem Begriffe nach) dieses Leben zu seyn, da dasselbe das mächtigere und vortrefflichere ist. **) Darum ist derjenige ein Thor, wer nicht dieses ihm eigne Leben wählt, sondern ein anderes. Und was ich früher gesagt habe, das findet auch hier seine Anwendung. Dasjenige Leben ist für ein jedes Wesen das beste und seligste, was seiner Natur entspricht. Dem Menschen aber entspricht das Vernunftleben, da er in diesem vorzugsweise Mensch ist, daher ist auch dieses für ihn das allerseligste."

widerstreitet. Der passive νοῦς ist der endliche Geist und ich als das zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen lebende menschliche Individuum bin passiver νοῦς und wenn ich mich nun weiter über die Stufe der Empfindung, der Phantasie und über alle dem passiven νοῦς angehörigen Thätigkeiten, in welchen ich mich mehr oder weniger nur noch als bloßes Bewußtseyn verhalte, erhebe und wirklich denke d. h. als Organ des activen νοῦς mich bethätige, so ist diese Thätigkeit des reinen Denkens, des reinen Selbstbewußtseyns in mir — dem passiven νοῦς — selbst ein Act des activen νοῦς; er ists, der in den wahrhaft Denkenden lebt und denkt, wie könnten wir also ihn, der die Innerlichkeit des Denkens selbst ist, zu etwas Aeußerlichen, Zeitlichen und Vergangenen machen, in dem wir uns seiner erinnerten? Die Erinnerung ist Sache der Vorstellung, also ein Denken, das noch mit der Sinnlichkeit behaftet ist und als solche von dem Gebiete der reinen Theorie, von der es hier sich handelt, ausgeschlossen.

*) Ich verstehe das so: dieser Genuß der reinsten Seligkeit, den die Vernunftthätigkeit gewährt, mehrt nur noch den Trieb zu dieser Thätigkeit, befeuert und belebt sie immer mehr.

**) Denn das höchste und vollkommenste Leben, das ein Wesen führen kann, ist das seinem Begriffe entsprechende. Der Mensch lebt auch ein Naturleben und muß es leben, um es in sich aufzunehmen, aber das höchste und vollkommenste Leben ist das Leben im Geiste und dieses ist das seinem Begriffe entsprechende; geistiges Leben ist er seinem Begriffe nach.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google